RELIGIONS IN THE
GRAECO-ROMAN WORLD

*

Rabbinisme et Paganisme en Palestine romaine

Étude historique des Realia talmudiques (Ier-IVème siècles)

*

EMMANUEL FRIEDHEIM

BRILL

Rabbinisme et Paganisme en Palestine romaine

Religions in the Graeco-Roman World

Editors
H. S. Versnel
D. Frankfurter
J. Hahn

VOLUME 157

Rabbinisme et Paganisme en Palestine romaine

Étude historique des *Realia* talmudiques (I^er^–IV^ème^ siècles)

par
Emmanuel Friedheim

BRILL
LEIDEN • BOSTON
2006

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Friedheim, Emmanuel.
Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine : étude historique des realia talmudiques (I^er^–IV^ème^ siècles) / par Emmanuel Friedheim.
p. cm. — (Religions in the Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; v. 157)
Includes bibliographical references and index.
ISBN-13: 978-90-04-14643-3
ISSN-10: 90-04-14643-1 (hardback : alk. paper)
1. Judaism—Relations—Roman. 2. Rome—Religion. 3. Judaism—History—Talmudic period, 10-425. 4. Paganism in rabbinical literature. 5. Talmud—Criticism, interpretation, etc. 6. Palestine—History—70-638. 7. Paganism—Palestine—History—To 1500. 8. Palestine—Religion. I. Title. II. Series.

BM536.R66F75 2006
296.3'9—dc22

2006043989

ISSN 0927-7633
ISBN-13: 978 90 04 14643 3
ISBN-10: 90 04 14643 1

© Copyright 2006 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

À mes ancêtres
en terres d'Alsace et de Pologne
et à mes descendants
en terre d'Israël

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements xiii
Abréviations xv

Chapitre 1. Prologue 1
1.1. Objectifs de l'étude et hypothèses de départ 3
1.2. L'historicité des sources rabbiniques et considérations méthodologiques diverses relatives au cercle des Sages 4
1.3. Historiographie de la problématique 13

Chapitre 2. Juifs polythéistes en Palestine aux premiers siècles de l'ère vulgaire 25
2.1. Vitalité des cultes païens en Palestine romaine 28
2.2. Le rapport des Juifs au Paganisme 33
2.3. Rapports négatifs vis-à-vis du paganisme dans la *Aggada* et dans la *Halakha* – théorie ou bien réalité historique ? 40
2.4. Zounin et Rabbi Akiva 49
2.5. Juifs polythéistes – Aspects économiques et confessionnels 52

Chapitre 3. Rabban Gamaliel et la statue d'Aphrodite dans les thermes d'Akko – Réalité ornementale ou cultuelle ? 69
3.1. Aspects cultuels du milieu aquatique – baignade cultuelle de divinités gréco-romaines 72
3.2. Baignades rituelles dans les cultes de guérison et dans les religions à mystères 75
3.3. Thermes dans les domaines des temples et cérémonies cultuelles dans les thermes publics 78
3.4. Aphrodite en Orient et l'élément aquatique – Aspects mythologiques et cultuels 83
3.5. La répartition géographique du culte d'Aphrodite dans le milieu cultuel syro-palestinien à l'époque romaine et l'élément aqueux 87

3.6. Aspects cultuels des thermes romains dans la littérature talmudique 98

Chapitre 4. Sol Invictus dans les Synagogues antiques – Entre Rabbinisme et Paganisme 109
4.1. Le culte solaire et les empereurs romains aux III^{ème} et IV^{ème} siècles 112
4.2. La répartition des cultes solaires en Palestine romaine et dans les régions limitrophes 116
4.3. Le culte du Soleil dans la littérature talmudique 124
4.4. La condamnation du culte du Soleil dans la littérature talmudique et la réalité historique 128
4.5. Juifs adorateurs du Soleil en Palestine romaine 134
4.6. Consécration d'une hache à l'idolâtrie – Une coutume cultuelle en l'honneur du Soleil et de la Lune mentionnée dans la *Tosefta* 138
4.6.1. Le culte de Jupiter Dolichénien, la hache et le Soleil 143
4.6.2. Un culte syro-anatolien en l'honneur du Soleil en Phénicie et la bipenne 147
4.6.3. Le culte d'Héraclès à Palmyre – Le Soleil et la bipenne 150
4.7. La synagogue de Severus et les Sages 152

Chapitre 5. Le paganisme connu des Rabbins 161
5.1. Les divinités mentionnées dans la littérature talmudique 164
5.2. Gad-Tyche-Gadyon 174
5.3. Gada deHar 175
5.4. Gad-Tychè/Timè de-Romi 177
5.5. Gadya deEraqlis Ahi 188
5.6. Aphrodite 192
5.7. 'Atar'ata 195
5.8. Atargatis-Derkêto 196
5.9. La femme qui allaite et Sérapis 199
5.9.1. La répartition géographique du culte d'*Isis Lactans* en Palestine romaine et dans les régions limitrophes 205
5.9.2. La louve romaine allaitant Romulus et Rémus 209

5.9.3. Nysa Lactans 210
5.9.4. Positions rabbiniques sur les cités de Beth Shean et de Baalbek et le culte de Dionysos 215
5.10. Les Charitès 223
5.11. Merculis 227
5.11.1. Aspects gréco-romains et syriens dans le culte de Mercure à travers les textes rabbiniques 230
5.12. Phanébalos 237
5.13. Dieux arabes et édomites : Nashra d'Arabie ; Qos. 240
5.14. Divinités gréco-romaines dans la littérature rabbinique 242
5.14.1. Lachesis 243
5.14.2. Apophis (?) 245
5.14.3. Hélios, Nilos, Dioné, Adonis 245

Chapitre 6. Rituels païens mentionnés dans la littérature talmudique 249
6.1. Le commerçant et des coutumes païennes arabo-syriennes dans la *Tosefta* 250
6.2. *Qilor* pour l'idolâtrie 263
6.2.1. Les cultes égyptiens et le *Qilor* 266
6.2.2. La religion grecque et le *Qilor* 267
6.2.3. La religion romaine et le *Qilor* 269
6.2.4. Les cultes de Syrie-Phénicie et le *Qilor* 270
6.3. La forme de la main – La forme du pied 278
6.4. Liste d'éléments cultuels païens mentionnés dans la littérature talmudique 284
6.4.1. Objets de culte 284
6.4.2. Activités cultuelles 291
6.4.3. Animaux consacrés à l'idolâtrie selon la littérature talmudique 296
6.4.4. Produits agraires liés à l'idolâtrie dans les sources rabbiniques 298
6.4.5. Les endroits propices à l'accomplissement de rites païens connus des Rabbins 301
6.4.6. Répartition géographique des cultes païens selon les Rabbins 303

Chapitre 7. Les fêtes païennes dans la littérature talmudique 307
7.1. Les fêtes romaines 307
7.1.1. Trois jours avant les fêtes des païens 313
7.1.2. Il est interdit de négocier avec eux, de leur prêter et de leur emprunter, de leur adjoindre et de recourir à leur prêt, de les rembourser et de se faire rembourser 319
7.2. La liste des fêtes romaines prohibées – Les fêtes publiques 329
7.2.1. *Kalentas – Kalenda* 332
7.2.2. *Saturnalia* 335
7.2.3. *Kratesis* 337
7.2.4. Le jour de la *Genesia* des Rois 339
7.2.5. Les fêtes publiques de la *Mishna* et le calendrier romain 341
7.2.6. Les fêtes publiques de la *Mishna* et les jeux romains 347
7.2.7. Le jour du décès (le jour de la *Genesia* des Rois) et les jeux du cirque 352
7.2.8. L'anniversaire de naissance (le jour de la *Genesia* des Rois) et les jeux 353
7.2.9. Le jour de l'accession au pouvoir (le jour de la *Genesia* des Rois ; κράτησις) 354
7.2.10. La victoire d'Actium et le Triomphe des Romains (κράτησις) 355
7.2.11. Les Saturnales et les jeux du cirque 357
7.2.12. Les Kalendes et les jeux du cirque 360
7.2.13. Éléments cultuels dans les jeux du cirque 361
7.3. Les fêtes privées 364
7.3.1. La barbe et la houppe caractéristiques de l'idolâtrie dans la réflexion rabbinique 367
7.3.2. Les religions païennes et l'offrande de la barbe et des cheveux 368
7.4. Le païen qui a fait un banquet pour son fils et le banquet cultuel 375
7.5. Fêtes du Nil, du Maïoumas, des Mithrakana 378

Épilogue 383

Bibliographie 385
Index Locorum 423
Index Nominum 441

REMERCIEMENTS

Qu'il me soit permis d'exprimer ici toute la reconnaissance que j'éprouve vis-à-vis de ceux qui ont contribué à la publication de cette étude. En premier lieu, je tiens à remercier intensément mon maître le Dr. Refael Yankelevitch du département d'histoire juive de l'université Bar Ilan, qui a su m'encadrer dès mon arrivée à l'université, il y a de cela, seize ans. J'ai bénéficié de son immense érudition et de son approche rigoureuse, tant dans le domaine de l'étude critique des textes talmudiques, que dans celui de l'histoire des relations socio-politiques entre Juifs et païens en Palestine romaine. Je lui suis extrêmement reconnaissant pour les centaines d'heures qu'il m'accordat sans réticence, suivant inlassablement l'évolution de mes travaux. Il dirigea notamment ma thèse de doctorat, dont le présent ouvrage en est une refonte complète. Je tiens également à remercier profondément les professeurs Zeev Safrai, Shimon Dar, Daniel Sperber, Meir Bar Ilan, Joshua J. Schwartz, A. I. Baumgarten de l'université Bar Ilan, David Rosenthal et Menahem Cahana de l'université hébraïque de Jérusalem, Aryeh Kasher, Aaron Oppenheimer, Asher Ovadiah et Moshe Fisher de l'université de Tel-Aviv, ainsi que Mireille Hadas-Lebel de la Sorbonne – Paris IV, qui ont su, au détour de nombreuses discussions, éclairer considérablement de nombreux points traités dans cet ouvrage. Je tiens également à remercier le staff de la bibliothèque de Judaïsme de l'université Bar Ilan pour son dévouement, ainsi que les employés bienveillants de la bibliothèque nationale israélienne, située sur le campus de *Givat Ram* de l'université hébraïque de Jérusalem. Je ne voudrais pas oublier les lecteurs anonymes de cet ouvrage, qui ont émis des remarques judicieuses dans un esprit aussi critique que constructif. Je tiens à remercier chaleureusement le professeur H. S. Versnel et son comité éditorial pour avoir accepté de publier cette étude dans leur prestigieuse série.

Les personnes qui me sont les plus chères seront remerciées en dernier, conformément à l'adage rabbinique rapporté en *Gen. Rabba*, 78, 33 (éd. Theodor-Albeck, 925). Qu'il me soit donné ici d'exprimer mon incommensurable gratitude envers mes chers parents, Simone et Raphaël Friedheim, sans l'aide desquels, je ne serais jamais parvenu à concrétiser ma passion qui, d'aussi loin qu'il m'en souvienne,

fut celle d'exercer le métier d'historien. Je suis particulièrement redevable à mon père, indéfectible lecteur du manuscrit, traquant sans relâche les erreurs de syntaxe et de formulation souvent occasionnées dans ce style de travaux fouillés. Ma chère épouse, Perla, qui assura formidablement les tâches familiales quotidiennes lors de mes pérégrinations académiques prolongées, sut toujours trouver les mots justes pour m'encourager avec amour, au moment où le doute prenait place dans mon esprit. Qu'elle en soit remerciée de tout cœur. En dédiant ce livre notamment à mes quatre jeunes enfants, j'ose espérer qu'ils sauront un jour apprécier, autant que leur père, la recherche universitaire.

Université Bar Ilan, Ramat-Gan – 2006

ABRÉVIATIONS

Acropole	Revue du monde hellénique
ADAJ	Annual of the Department of Antiquities of Jordan
AE	Année épigraphique
AIPHO	Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves
AJA	American Journal of Archaeology
AJP	American Journal of Philology
AJSLL	American Journal of Semitic Languages and Literature
AM	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts Athenische Abteilung
Annales	Annales – Économie, Société, Civilisations
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ANS	American Numismatic Society
AnS	Anatolian Studies
	Anthropos International Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde
AO	Archiv Orientální
ARG	Archiv für Religionsgeschichte
ARN	Avot de Rabbi Nathan (éd. Schechter)
ARW	Archiv für Religionwissenschaft
ʿAtiqot	Journal of the Israel Antiquities Authority
b.	ben (= fils de)
BA	Biblical Archaeologist
BAH	Bibliothèque archéologique et historique
BAR	Biblical Archaeological Reports
BASOR	Bulletin of the American School of Oriental Research
BCH	Bulletin de correspondance hellénique
BCMA	Bulletin of the Cleveland Museum of Art
BE	Bulletin épigraphique
BEFAR	Bibliothèque de l'école française d'Athènes et de Rome
Berytus	Archaeological Studies
BF	Byzantinische Forschungen
BI	Bar-Ilan – Annual of Bar-Ilan University, Studies in Judaica and the Humanities
BIFAO	Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale

BIHBR	Bulletin de l'institut historique belge de Rome
BJPS	Bulletin of the Jewish Palestinian Society
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
BMB	Bulletin du musée de Beyrouth
BMQ	the British Museum Quarterly
BR	Biblical Review
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BTS	Bible et terre sainte
ByZ	Byzantinische Zeitschrift
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft, Beihefte
CAH	Cambridge Ancient History
CCAR	Central Conference of American Rabbis Year Book
CEFR	Collection de l'École Française de Rome
CEL	Collection d'Études Latines
CHJ	Cambridge History of Judaism
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
CL	Collection Latomus
CNP	Corpus Nummorum Palaestinensium
CPh	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
CRAI	Comptes-rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCP	Cornell Studies in Classical Philology
DALC	Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne
DAGR	Dictionnaire des antiquités grecques et romaines
DaM	Damaszener Mitteilungen
EAO	Études d'archéologie orientale (Ch. Clermont-Ganneau)
EH	Encyclopaedia Ha-ivrith
EHR	English Historical Review
EI	Eretz-Israel – Archaeological and Historical Studies
EJ	Encyclopaedia Judaica
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
ERE	Encyclopedia of Religion and Ethics
EU	Encyclopædia universalis
FGrH	F. Jacoby, die Fragmente der griechischen Historiker

FM	Frankfurter Münzblätter
Gallia	Préhistoire et histoire de la France
Genava	Bulletin du musée d'art et d'histoire de Genève
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
Hellenica	Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques (L. Robert)
Hermes	Zeitschrift für klassische Philologie
Hesperia	Journal of the American School of Classical Studies at Athens
HGR	Histoire générale des religions
HP	L'homme préhistorique
HSCP	Harvard Studies in Classical Philology
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
IEJ	Israel Exploration Journal
IG	Inscriptiones Graecae
IGLS	Inscriptions grecques et latines de Syrie
ILS	Inscriptionum Latinae Selectivae
IMJ	Israel Museum Journal
IMN	Israel Museum News
INJ	Israel Numismatic Journal
Iraq	Journal of the British School of Archaeology in Iraq
JA	Journal asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JDAI	Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts
JeA	Jewish Art
JEA	Jahrbericht Ex Oriente Lux
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JHI	Journal of the History of Ideas
JHS	Journal of Hellenic Studies
JJGL	Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur
JJS	Journal of Jewish Studies
JPTh	Jahrbuch für protestantische Theologie
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Journal of Religion
JRA	Journal of Roman Archaeology
JRS	Journal of Roman Studies
JSAN	Journal suisse d'archéologie numismatique

JSIJ	Jewish Studies, An Internet Journal
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JSQ	Jewish Studies Quarterly
Judaism	a Quarterly Journal
JWI	Journal of the Warburg Institute
LA	Liber Annuus
Latomus	Revue d'études latines
LCL	Loeb Classical Library
LIMC	Lexicum Iconographicum Mythologiae Classicae
Man	Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
MDAI	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts
MdB	Le monde de la Bible
MFO	Mélanges de la faculté orientale
MGWJ	Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MH	Museum Helveticum
MJBK	Münchener Jahrbuch des bildenen Kunst
MUSJ	Mélanges de l'université St-Joseph
NdS	Notizie degli Scavi di Antichità
NEAEHL	The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land
OS	Oudtestamentlische Stüdien
PAAJR	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PBSR	Papers of the British School at Rome
PEFQSt	Palestine Exploration Fund Quarterly Statement
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PGL	Papiri Graeci e Latini
Philologus	Zeitschrift für klassische Philologie
Phoenix	The Journal of the Classical Association of Canada
PG	Patrum Graecorum Cursus Completus (éd. J. P. Migne)
PL	Patrum Latinarum Cursus Completus (éd. J. P. Migne)
P. Oxy.	The Oxyrhynchus Papyri
QDAP	Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine
R.	Rabbi
RAf	Revue africaine
RAO	Recueil d'archéologie orientale (Ch. Clermont-Ganneau)
RB	Revue biblique

RCI	Revue coloniale internationale
RE	Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft, Neue Bearbeitung von G. Wissowa – W. Kroll, Stuttgart 1898–1969.
ReA	Revue des arts
REA	Revue des études anciennes
REG	Revue des études grecques
REJ	Revue des études juives
REL	Revue des études latines
RES	Répertoire d'épigraphie sémitique
RFFFC	Revue de folklore français et de folklore colonial
RHR	Revue de l'histoire des religions
RN	Revue numismatique
RPh	Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne
RQH	Revue des questions historiques
RR	Review of Religion
RRJ	Review of Rabbinic Judaism – Ancient, Medieval and Modern
RSO	Rivista degli studi orientali
RSR	Recherche de science religieuse
SBF	Studium Biblicum Franciscanum
SCI	Scripta Classica Israelica
SdB	Supplément au dictionnaire de la Bible
SE	Sacris Erudiri – Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
SHA	Scriptores Historiae Augustae
Sidra	A Journal for the Study of Rabbinic Literature
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni
SR	Studies in Religion/Sciences religieuses
Syria	Revue d'art oriental et d'archéologie
TA	Tel Aviv – Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University
TAPA	Transactions of the American Philological Association
TB	Talmud de Babylone
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TJ	Talmud de Jérusalem
Traditio	Bulletin of the Institute of Medieval Canon Law
VT	Vetus Testamentum
WNZ	Wiener numismatische Zeitschrift

YCS	Yale Classical Studies
ZASA	Zeitschrift fur ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift der deutschen Palästina-Vereins
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
(*P. VERGILI MARONIS GEORGICON LIBER SECVNDVS*, 490)

« . . . וכן את מוצא שעתידין אומות
העולם לכפור בעבודה זרה שלהן . . . »
[*Mekhilta de Rabbi Ishmael Beshalakh – Massekhta De-Shira*, 8 (éd. Horovitz-Rabin, 142)]

רבי נחמן בשם רבי מנא : «
עתידה עבודה זרה להיות
באה ורוקקת בפני עובדיה
ומביישתן ובטילה מן העולם »
[*TJ ʿAvoda Zara*, 4, 7 (44a)]

CHAPITRE 1

PROLOGUE

Dans un précédent travail de recherche traitant du paganisme en Palestine romaine, nous avions tenté pour la première fois de reconstituer la répartition géographique et historique des cultes polythéistes ayant existé dans cette région du monde romain durant les premiers siècles de l'ère commune.[1] Cette étude a montré que, dans le domaine des cultes païens, la Palestine romaine ne fut en rien différente des autres provinces de l'empire romain. On y rencontre nombre de cultes païens coexistants, résultante incontournable du syncrétisme religieux ambiant, qui fut rendue possible grâce au pluralisme cultuel propre au polythéisme ancien. À l'époque romaine, on rencontre encore en Palestine des cultes cananéens et phéniciens très anciens, ainsi les cultes syriens de Hadad et de son parèdre féminin : ʿAtar'ata, qui furent identifiés à l'époque romaine avec Zeus-Jupiter et Atargatis-Derkêto. Des cultes gréco-romains en l'honneur de divinités telles que : Dionysos, Déméter et sa fille Koré-Perséphone, Mercure-Hermès, ainsi que le culte impérial accompagné de celui rendu à Dea Roma, sont attestés à l'époque étudiée. Les cultes syriens sont aussi en vigueur, tels ceux rendus en l'honneur de Solmos au Liban, Hadaranès dans l'Hermon, Malachédas dans la Béqa libanaise. Des cultes nabatéens ainsi ceux en l'honneur de Dusarès-Dushara et de ʿAl-ʿUzza, ont laissé d'importants vestiges archéologiques, notamment en Palestine méridionale. Des cultes importés de Phrygie, tel que celui de Cybèle, sont aussi attestés en Palestine romaine. Quelques sources prouvent la présence de cultes égyptiens en Palestine romaine, ainsi les cultes d'Osiris, Isis, Horus-Harpocrate, et surtout celui de Sérapis.

La Palestine des premiers siècles de l'ère commune fut donc indubitablement le théâtre d'un brassage cultuel entre les multiples mouvances religieuses composant son paysage culturel, qui au cours des siècles absorbèrent de nombreuses influences gréco-romaines mêlées aux cultures locales. Ainsi par exemple, La divinité ascalonite connue sous le nom de Phanébalos n'est pas une divinité grecque, il s'agit

[1] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine.* (héb.)

peut-être d'une divinité phénicienne très ancienne du nom de Pnei-Ba'al, qui par l'interprétation religieuse grecque (*Interpretatio Græca*) devint Phanébalos. Un autre exemple illustrant bien ce phénomène, mettant en relief le culte d'une divinité gréco-romaine assimilée à toutes sortes de divinités sémitiques, est celui de la déesse grecque Aphrodite, associée aux déesses orientales de la fertilité telles que l'Astarté phénicienne, la syrienne Atargatis (*Dea Syria*), etc. Il est important de souligner que les traces de cultes païens en Palestine ainsi que dans les régions limitrophes, existent jusqu'au V^{ème} siècle, voire même parfois jusqu'au VI^{ème} siècle de l'ère commune. À la lumière du nombre impressionnant de sources archéologiques, épigraphiques, numismatiques et littéraires dont nous disposons aujourd'hui, il est indéniable que les cultes païens jouèrent un rôle de première importance dans la vie quotidienne des Gentils[2] œuvrant en Palestine du II^{ème} au IV^{ème} siècle, c'est à dire à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud.*

---

[2] Concernant la dénomination des non-juifs idolâtres, s'agit-il de « païens » ou bien de « polythéistes », ou encore de « gentils », nous emploierons ces termes indifféremment, en dépit de la problématique qu'ils pourraient engendrer car il est manifeste que les païens ne se considéraient pas comme tels, et que nous sommes de loin influencés par le regard que les Chrétiens portaient à l'égard de ces populations aux croyances multiples, cf. à ce propos : A. Cameron, *Mediterranean World in Late Antiquity A.D. 395–600*, London – New York 1992 [réimp. 2000], 224 n. 45 : "There is a problem with the term 'paganism', in that it does not denote an entity in itself, but only marks out what is not Christian ; hence some scholars prefer the term 'polytheist'. But this is problematic too : some pagans were essentially monotheists, while some may feel that Christianity itself was less monotheist than this term would imply." Sans pour autant nous immiscer dans cette problématique, nous retiendrons pour notre propos les remarques, à la fois simples et probantes de H. Remus, "The End of 'Paganism' ?", *SR* 33, 2 (2004), 203, selon qui : "In place of 'Pagan' and 'Paganism', I would offer the not original suggestion 'polytheist' and 'Polytheism'" et pour finir : "whether 'polytheist' is, ultimately, less pejorative than 'pagan' remains a scholar's choice." Ou encore les affirmations de M. Sartre, *d'Alexandre à Zénobie – Histoire du levant antique*, Paris 2001, 887 : « S'il paraît nécessaire de rappeler que les païens ne sont qu'une invention des chrétiens, il n'en reste pas moins qu'il est commode de regrouper sous ce terme tous ceux qui s'adonnent au polythéisme, ou qui, du moins, en acceptent les règles même lorsqu'ils vénèrent eux-mêmes un dieu privilégié, ethnique ou familial. » C'est la raison pour laquelle nous ferons indistinctement usage de ces différents vocables. La définition du « non-Juif » au regard des Rabbins sera évoquée plus loin. Signalons aussi que, sauf mention du contraire, toutes les dates citées dans notre étude sont de l'ère commune.

1.1. Objectifs de l'étude et hypothèses de départ

Dans le présent travail de recherche, on tentera de vérifier les connaissances des Rabbins concernant la diversité des cultes païens ayant existé en Palestine à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud* (I^er^–IV^ème^ siècles), ce qui comprend les cultes gréco-romains, les religions orientales, le culte impérial, les noms de divinités, les lieux de cultes, les coutumes cultuelles, les cultes à mystères, les fêtes et les différents rites, notamment ceux ayant trait aux sacrifices, etc. . . . La conclusion, concernant la vitalité du paganisme palestinien, à laquelle nous étions parvenus dans notre précédente étude, invalide le quasi-postulat échafaudé par E. E. Urbach en 1959 selon qui : "The consensus of opinion amongst the Sages in the third century was that all idolatrous impulses had been eradicated from amongst the people of Israel as early as the beginning of the Second Temple . . . There was a widespread feeling that idolatry did not constitute a danger to the people, since it was obviously false."[3] Parallèlement, on ne peut plus accepter l'opinion, devenue largement obsolète, d'A. Büchler selon qui : « Il est impensable que les Romains érigèrent des théâtres en Judée, puisque les textes halakhiques et aggadiques n'en conservent pas le moindre souvenir. De la même manière, nous ne possédons aucune trace de divinités païennes et de cultes païens en Judée. Les Rabbins auraient manifestement réagi à une telle réalité, ne serait-ce que dans le but de guider leurs disciples ainsi que la communauté juive. »[4] La thèse de Büchler n'est théoriquement pas fausse, toutefois l'étude historique et archéologique de l'expansion géographique des cultes païens en Palestine romaine, et particulièrement en Judée, prouve comme nous l'avons déjà énoncé plus haut, l'importance du paganisme dans la vie quotidienne, et c'est pourquoi, il nous semble devoir réfuter les thèses d'Urbach et de Büchler. Une des objections que l'on pourrait faire, est de savoir pourquoi les Rabbins ne s'opposèrent-ils pas virulemment, au paganisme ambiant, si ce dernier bénéficia véritablement d'une grande vitalité à l'époque étudiée ?

Selon Urbach, le paganisme existe encore aux II^ème^ et III^ème^ siècles, cependant son emprise morale et religieuse, aussi bien sur les masses juives que non-juives, fut considérablement amoindrie. Par conséquent,

---

[3] Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 154.

[4] A. Büchler, *Studies in the Period of the Mishnah and Talmud*, Jerusalem 1968, 147. (héb.)

les Rabbins n'eurent nullement besoin d'y focaliser leurs attaques en raison de sa décadence ! Selon Büchler, le paganisme fut inexistant en Judée à l'époque étudiée, ce qui expliquerait que les références des Rabbins à propos de l'idolâtrie soient, à l'en croire, si clairsemées. Ces deux opinions sont cependant irrecevables, puisque de nombreuses preuves épigraphiques et archéologiques prouvent que les païens persistèrent à adorer les divinités du paganisme jusqu'à l'époque byzantine.

Puisque nous considérons insatisfaisantes ces deux tentatives de solutions, comment alors expliquer que les Sages palestiniens ne réagirent pas – du moins en apparence – à une telle situation culturelle et religieuse ?

1.2. L'historicité des sources rabbiniques et considérations méthodologiques diverses relatives au cercle des Sages

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la principale question dont la présente étude fera l'objet, sera de déterminer le niveau de connaissances des Rabbins concernant les cultes païens. Cependant, avant de s'y attarder, il est fondamental d'aborder la question de l'historicité des sources talmudiques. C'est depuis la fin du XIX^{ème} siècle que la recherche historique est divisée sur la question de la nature historique attribuée, à tort ou à raison, aux textes rabbiniques. Certains critiques, tels que J. Derenbourg et son disciple I. Lévi, ou encore J. Juster, concluaient déjà à l'époque à l'impossibilité d'utiliser la littérature talmudique pour reconstituer la réalité historique des premiers siècles de l'ère vulgaire.[5] Cette approche fut partagée, puis amplifiée par J. Neusner dans ses nombreux ouvrages, Y. H. Yerushalmi et bien d'autres qui prétendirent que la littérature rabbinique peut au plus conserver une certaine mémoire collective, mais ne peut en aucun cas servir de source historique au sens scientifique

[5] J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques* – I., *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris 1867 [réimp. Hildesheim 1975]), 409 n. 1 ; I. Lévi, « Les sources talmudiques de l'histoire juive », *REJ* 35 (1897), 213 : « Quand on reprend froidement tous ces textes sur lesquels on a cru pouvoir édifier des constructions historiques, on est tout surpris d'en reconnaître la fragilité : ce sont très souvent de simples *aggadot*, des anecdotes imaginées de toutes pièces en vue de l'édification ou même de l'amusement des lecteurs » ; J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain – Leur condition juridique, économique et sociale*, I, Paris 1914, 23 et al.

où nous l'entendons.[6] La question de la datation des textes talmudiques est un des obstacles majeurs rencontrés par l'historien.[7] Ainsi par exemple, si l'on tente de dater, avec plus ou moins de précision, un texte mishnaïque, compilé vers 200–220, à l'époque de R. Judah le Prince, rapportant les enseignements d'un docteur bien antérieur, contemporain de la destruction du second temple (70) tel que par exemple : Nahum Hamadi,[8] est-ce à dire que ce texte est un écrit tardif contenant une tradition antérieure, en l'occurrence du I^er^ siecle, ou bien au contraire, dirions-nous, que nul élément historique contemporain de l'auteur n'est dégageable car la compilation scripturale définitive du texte est tardive, auquel cas, toute tentative de déduction historique n'en serait que faussée, car entachée d'anachronisme. Il nous semble que l'on doit faire la part des choses, entre le dédain scientifique et la crédulité religieuse.[9] Ainsi, tout critique qui se respecte est conscient que la littérature talmudique n'est pas une source

---

[6] Cette théorie est défendue tout au long des travaux innombrables de J. Neusner, voir par exemple : Idem, *Development of a Legend – Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970, et dernièrement, J. Neusner, "Rabbinic Sources for Historical Study – A Debate with Ze'ev Safrai", in : J. Neusner & A.-J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity – Where We Stand, Issues and Debates in Ancient Judaism*, III, 1, Leiden – Boston – Köln 1999, 123, et concernant la thèse, voyant dans la littérature talmudique une source historique à part entière, réfutée par Neusner, voir ses propos, *Ibid.* : "It may be characterized very simple : it is simply intellectually primitive and historically uncritical. Its questions are trivial, and its results, incoherent" ; 125 : "the method is the same : believe it all, paraphrase it all, regurgitate it all, and call the result 'history'." ; Idem, "From Biography to Theology : Gamaliel and the Patriarchate", *RRJ* 7 (2004), 54 ; 55. Pour une approche à la fois plus posée et quelque peu différente, cf. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor – Histoire juive et mémoire juive*, Paris 1984, 34 (trad. fr.). et al.

[7] Voir par exemple, D. Goodblatt, "The Title *Nasi'* and the Ideological Background of the Second Revolt", in : A. Oppenheimer & U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt – A New Approach*, Jerusalem 1984, 116, 122 & n. 40, 125. (héb.) et al.

[8] Ce sage œuvra à la fin de l'époque du second temple (cf. *Tosefta Baba Bathra*, 9, 1 (éd. Lieberman, 159) ; *TJ Ketoubot*, 13, 1 (35c) ; *TB Ketoubot*, 105a.) et peu de temps après sa destruction, voir : *Mishna Nazir*, 5, 4 ; *Tosefta Nezirout*, 3, 19 (éd. Lieberman, 135 & n. ligne 61) ; *TJ Nédarim*, 9, 2 (41c) ; *TB Nazir*, 32b ; A. Hyman, *Toledoth Tannaïm Ve-Amoraim*, III, London 1920 [réimp. Jerusalem 1987], 921–922. (héb.)

[9] Voir à ce propos : Z. Safrai, "Rabbinic Sources as Historical – A Response to Professor Neusner", in : J. Neusner & A.-J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity – Where We Stand, Issues and Debates in Ancient Judaism*, III, 1, Leiden – Boston – Köln 1999, 167 : "The study of the sources must be careful and critical, but excessive critical inquiry is to be discouraged. A critical approach must lead to careful research and not to an excuse in futility – dead-end criticism. Most importantly, fundamentalism, which accepts the source uncritically, is to be opposed-along with the scholar who is fundamentally critical and believes in criticism for its own sake."

historique au sens scientifique du terme, et qu'elle ne fut en aucun cas rédigée à des fins historiques. Il s'agit d'une littérature à caractère essentiellement législatif (*Halakha*) et moraliste (*Aggada*), à teneur principalement paradigmatique, ne faisant appel à des évènements historiques que pour éclairer davantage la tradition religieuse. Paradoxalement, les lois s'y trouvant ont ordinairement une plus grande valeur historique que les anecdotes qui la parcourent. En effet une loi, est souvent la conséquence directe d'une réalité.[10] Celle-ci requiert un examen attentif de la part du décisionnaire,[11] et ne peut conduire à une prise de position juridiquement erronée. C'est pourquoi les lois peuvent souvent être accordées à la conjoncture historique de l'époque.[12] L'anecdote midrashique demeure – quant à elle – plus difficile à interpréter historiquement, car dans ce cas le sage tente de faire de l'histoire alors qu'il n'est pas historien. Nombre de chercheurs – et non des moindres – sont cependant d'avis qu'au delà de leur aspect littéraire, les *aggadot* correspondent à une réalité historique.[13] Cela peut être le cas lorsque, par exemple, l'exégète vient

---

[10] Les Rabbins ne percevaient pas la Loi comme définitivement immuable (*Lex eterna*) mais bien plutôt, comme évolutive, calquée sur les changements conjoncturels, cf. E. E. Urbach, "Halakhah and History", in : R. Hamerton-Kelly & R. Scroggs (eds.), *Jews Greeks and Christians – Essays in Honor of W. D. Davies*, Leiden 1976, 113.

[11] Safrai (*Supra*, n. 9), 146 : "*Mishnayot* reflect the conclusions of laws and discussions conducted in the beit ha-midrash, and all those who studied the halakhah related to the contemporary reality."

[12] Ainsi par exemple, lorsque les Rabbins du II[ème] siècle, se prononcent sur l'attitude à adopter vis-à-vis des loisirs romains, tels que, les jeux sanguinaires perpétrés dans l'amphithéâtre, ils énoncent le *dictum* suivant : « Quiconque siège dans le stade (= amphithéâtre en orient romain) voilà qu'il verse le sang. » (היושב באיצטדיון הרי זה שופך דמים), cf. *TJ ʿAvoda Zara*, 1 7 (40a) ; *TB ʿAvoda Zara*, 18b (Selon le manuscrit de Munich). Autrement dit, le spectateur juif est comparable au gladiateur de l'arène, car il justifie, par sa présence, l'existence même des combats. L'interdiction rabbinique dans ce domaine prouve par conséquent que des juifs assistaient aux jeux romains, car sinon une telle législation n'aurait pas lieu d'être.

[13] Parmi un nombre impressionnant de publications voir par exemple : G. Alon, *The History of the Jews in the Land of Israel during the Mishna and Talmud Period*, I–II, Jerusalem 1956 (héb) ; Idem, *Jews, Judaism and the Classical World – Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem 1977 ; L. I. Levine, *The Rabbinic Class in Palestine during the Talmudic Period*, Jerusalem 1985 (héb.) ; M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990 (réimp. 2003) ; A. Oppenheimer, *Galilee in the Mishnaic Period*, Jerusalem 1991 (héb.) ; M. Mor, *The Bar-Kokhba Revolt – Its Extent and Effect*, Jerusalem 1991 (héb.) ; I. Ben-Shalom, *The School of Shammai and the Zealots' Struggle against Rome*, Jerusalem 1993. (héb) ; S. Safrai, *In Times of Temple and Mishnah – Studies in Jewish History*, I–II, Jerusalem 1994 (héb.) et al. Concernant l'utilisation du Midrash pour l'étude de l'histoire du judaïsme babylonien, cf. M. Beer, *The Babylonian Exilarchate in the Arsacid and Sassanian Periods*, Tel Aviv 1976. (héb.) ; Idem, *The Babylonian Amoraim – Aspects of Economic Life*, Ramat-Gan 1982.

à réprimander sa communauté sur un problème défini. Il appuiera habituellement ses affirmations sur des textes bibliques pour rendre son message plus percutant, et ne fera que rarement allusion à la réalité de son temps, afin sans doute de rendre son message intemporel, valable en tout lieu et à toute époque. Mais en fait, l'intervenant dénonce une situation réelle dans le cadre historique de son époque, connue des contemporains, à tel point qu'il est même superflu d'en fournir les détails. Avec le recul des siècles, il nous reste la *aggada* avec ses références bibliques, alors que l'arrière-plan historique est souvent dissimulé, mais parfois – bien heureusement – seulement obscurci. Les études fort nombreuses qui tentent depuis l'aube du siècle passé, de reconstituer les *Realia* matérielles émanant de la littérature rabbinique en comparaison avec les sources gréco-romaines et archéologiques ont prouvé que celle-ci comporte une dimension profondément ancrée dans le contexte historique de la Palestine romaine du I^er^ au IV^e^ siècle.[14] C'est donc en comparant les traditions parallèles, en se méfiant des traditions talmudiques babyloniennes pour reconstituer la réalité palestinienne, et en utilisant toutes les méthodes de la critique talmudique,[15] que nous pensons pouvoir utiliser et extraire la réalité historique dissimulée derrière de nombreux textes rabbiniques,[16] qui traitent entre autre sujet du paganisme

---

(héb.). Et al. Cela étant, d'autres chercheurs dénigrent la valeur historique des *aggadot* pour n'y voir que de la littérature à caractère philosophique voire juridique, cf. par exemple : Y. Frankel, *Darkei Haagada Vehamidrash*, I Giv'atayim 1991, 235–285. (héb.)

[14] Voir par exemple : S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Leipzig 1910, 1911, 1912 [réimp. Hildesheim 1966] ; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig 1881 [réimp. Hildesheim – New York 1973] ; Idem, *Die Flora der Juden*, III Wien-Leipzig 1924–1934 [réimp. Hildesheim 1967] ; S. Lieberman, "The Martyrs of Caesarea", *AIPHO* 7 (1939–1944), 395 ; J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, trans & ed. F. Rosner, New York 1983 ; D. Sperber, *Nautica Talmudica*, Ramat-Gan 1986 ; D. Adan-Bayewitz, *Common Pottery in Roman Galilee – A Study of Local Trade*, Ramat-Gan 1993 ; D. Sperber, *Material Culture in Eretz-Israel during the Talmudic Period*, Jerusalem – Ramat-Gan 1993 ; II, Jerusalem – Ramat-Gan 2006 (héb.) ; F. Rosner, "Jewish Medicine in the Talmudic Period", W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 37. 3, Berlin – New York 1996, 2866–2894 ; S. S. Kottek, "Selected Elements of Talmudic Medical Terminology with Special Consideration to Graeco-Latin Influences and Sources", *Ibid.*, 2926ff.

[15] Voir à ce propos le descriptif méthodologique remarquable de D. Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme – Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I^er^–II^e^ siècle*, Paris 2005, 76–77. Et *Infra*.

[16] Pour conclure ce sujet, il convient de rapporter les judicieux conseils de G. Stemberger, "Rabbinic Sources for Historical Study", in : J. Neusner & A.-J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity – Where We Stand, Issues and Debates in Ancient Judaism*, III, 1, Leiden – Boston – Köln 1999, 186 : "There is no general

ambiant. Cette conclusion nous incite, du reste, à conforter la position de nombreux chercheurs, positionnant le cercle des Sages au centre de la vie juive en Palestine romaine,[17] sans pour autant dénigrer l'existence et l'importance de groupes dissidents de la mouvance rabbinique, tels que les ʿAmei–Ha-haretz,[18] les Judéo-Chrétiens,[19] ou comme nous le montrerons plus loin le cas surprenant des Juifs s'adonnant au polythéisme. Ces tendances pouvaient parfois mettre rigoureusement à l'épreuve le monde rabbinique, soucieux de préserver, dans la mesure du possible, la population juive d'influences néfastes, à même de dénaturer le fondement de la quiddité du monothéisme juif. À savoir : la croyance en un dieu unique qui divulgua la Torah à Israël, qui pour sa part, s'engagea à faire acte d'obédience en accomplissant les commandements divins. Nous ne rentrerons pas ici dans la polémique concernant la définition de la judaïté à l'époque étudiée.[20] En revanche, dans le cadre de notre

---

procedure advisable : a certain measure of personal Judgment remains in every historical reconstruction. But although, it is no longer possible to use Rabbinic sources in a naïve way for reconstructing history, it is still extremely useful for historical questions. It would be the greatest damage to the History of Judaism if the Rabbinic texts were neglected in the historical enterprise."

[17] Parmi de nombreux arguments, nous retiendrons surtout la dialectique archéologique (synagogues, bains rituels, etc. . . .), prouvant, sans conteste, que la *Halakha* des Rabbins était observée par une grande partie du peuple juif, cf. M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee A.D. 132–212*, Totowa 1983, 93–111 ; L. I. Levine, *The Jewish Community in the Land of Israel during the Talmudic Period*, Jerusalem 1995, 23–26. (héb.), ce qui implique que le mouvement rabbinique bénéficiait d'une aura particulière au sein de la population juive du II[ème] au IV[ème] siècles, en entretenant des relations de proximité et d'influence plus ou moins attestées suivant les périodes et les lieux. On s'opposera, par voie de conséquence, à la thèse drastique visant à voir dans le cercle rabbinique un groupe sans cohésion, vivant en ostracisme, dont les promulgations halakhiques n'eurent que très peu d'incidences sur la population juive de Palestine, cf. E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1967, XII, 184–198 ; ainsi que les innumérables travaux de J. Neusner, voir notamment son ouvrage : *The Talmud as History*, Québec 1979.

[18] D. Jaffé, « Les *ʿAmei-Haares* durant le II[e] et le III[e] siècle – État des sources et des recherches », *REJ*, 161/1–2 (2002), 1–40. Et al.

[19] A. Büchler, "The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Century", in : I. Brodies & J. Rabbinowitz (eds.), *Studies in Jewish History – The Adolphe Büchler Memorial Volume*, New York – London 1956, 245ff ; D. Jaffé, « Les relations entre les sages et les judéo-chrétiens durant l'époque de la *Mishna* ; R. Eliézer ben Hyrcanus et Jacob le 'min' disciple de Jésus de Nazareth », *Pardès – Le Christianisme au miroir du Judaïsme*, 35 (2003), 57–77. Et al.

[20] Voir à ce propos : L. H. Schiffman, *Who was a Jew ? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, New Jersey, 1985 ; M. Goodman, "Who Was a Jew ?", *The Yarnton Trust for the Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies*, Oxford 1989, 5–19 ; S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness, Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Los Angeles – London 1999.

étude, il est important de cerner, autant que possible, la définition du non-Juif aux yeux des Rabbins et l'appartenance ethnique de ces Gentils qu'ils côtoyaient quotidiennement, devenant, probablement sans préméditation, le principal vecteur des influences culturelle guettant le judaïsme. On parlera de Romains, mais aussi de Grecs, ou encore de Syriens.[21] Les Nabatéens et les Arabes sont aussi présents dans la région, les Phéniciens sur le littoral libanais. Chacune de ces ethnies orientales avaient sa langue propre, sa culture et ses croyances nationales.[22] Le grec est manifestement présent et les influences hellénistiques incontestables, mais le substrat sémitique fut tenace. Au regard, notamment, des cultures religieuses topiques, les conséquences de l'hellénisation sont certes présentes mais, la plupart du temps, seulement en apparence. Les vestiges archéologiques dévoilent de plus en plus la nature foncièrement orientale des cultes indigènes. Reprenons à ce propos la belle définition de M. Sartre, selon qui « les réussites de la culture grecque ne doivent pas masquer le fait que les campagnes syriennes offrent une résistance à peu près totale à l'hellénisation en dehors de quelques aspects superficiels qui n'affectent guère que les notables. Les villes elles-mêmes sont loin d'être totalement hellénisées. »[23] Nous faisons face à une interpénétration des échanges culturels dans le sens large du terme et la Palestine romaine ne déroge nullement à cette règle ainsi que nous le verrons plus loin dans le domaine du religieux à travers le prisme talmudique.

---

[21] En dépit du fait que la dénomination de « syrien » soit complexe car très imprécise, cf. Sartre (*Supra*, n. 2), 852 : « . . . terre de peuplement mêlé, la Syrie voit se côtoyer non seulement Grecs et Sémites, mais à l'intérieur du monde sémitique, des peuples aux coutumes et aux langues bien différentes, ce qui rend pour le moins suspecte la définition globale d'un 'Syrien' ».

[22] La langue phénicienne disparaît à l'époque du haut-empire, toutefois, la culture phénicienne reste prépondérante, notamment dans la vie religieuse des autochtones. L'araméen est largement parlé, écrit à Pamyre dans les textes officiels gravés sur la pierre (le palmyrénien étant un dérivé de l'araméen). Les Talmuds de Babylone et de Jérusalem sont, au demeurant, une preuve inestimable de l'utilisation parlée et écrite des différents dialectes araméens dans la région, notamment en Palestine romaine, auxquels on pourrait rajouter certains documents papyrologiques de Babatha fille de Simon du désert du Judée (II^{ème} siècle). L'araméen nabatéen, relativement en recul face au Grec à Pétra, perdure cependant assez nettement dans les inscriptions sinaïtiques. Dans le Safa, il semblerait que la langue arabe, non aramaïsée, jouit d'une grande notoriété. Dans l'ensemble, entre l'usage du grec et de l'araméen on pourrait parler en Syrie, de « bilinguisme réel », pour reprendre les termes de Sartre (*Supra*, n. 2), 881. Tout ceci prouve là encore le profond ancrage des traditions orientales dans le milieu syrien sous apparence hellénique.

[23] Sartre (*Supra*, n. 2), 877.

Face à cet imbroglio ethnique, il convient par conséquent, d'identifier le non-juif évoqué maintes fois dans les textes rabbiniques. Il faut préalablement noter que c'est particulièrement au lendemain de l'échec de la révolte de Ben Kosba (après 135), que les sources rabbiniques font de plus en plus état du brassage des populations entre Juifs et non-Juifs qui vivent désormais souvent ensemble. Certaines cités sont ainsi considérées comme étant habitées uniquement par des Juifs,[24] tandis que d'autres sont exclusivement des villes de Gentils.[25] Certaines *halakhot* traitent aussi de villes à population mixte.[26] On rencontre aussi des villes à majorité non juive.[27] D'autres, sont majoritairement peuplées par des Juifs,[28] ce qui implique la présence d'une minorité non-juive. Parfois les Sages émirent des doutes sur la majorité juive ou non juive d'une localité.[29] À l'intérieur de ces villes à population mixte, les sources talmudiques font état d'impasses entièrement peuplées de Gentils.[30] Les sources révèlent aussi le cas d'un Juif isolé résidant dans une rue intégralement habitée par des non-Juifs.[31] Des maisons juives étaient parfois mitoyennes des habitations des Gentils.[32] On relevera également avec intérêt le cas de Juifs et de païens partageant la même cour.[33] Cette proximité physique au quotidien engendra de nombreux contacts socio-culturels,[34] et sans doute, religieux en Palestine à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*. Il est donc primordial de déceler l'identité du non-Juif aux yeux des Rabbins. Selon P. Schäfer, "By 'Gentiles' we mean, of course, all kinds of non-Jews (from a Jewish point of view), including 'pagans',

---

[24] *Tosefta Ketoubot*, 12 (13) ; 5 (éd. Lieberman, 98).
[25] *Tosefta 'Avoda Zara*, 7 (8), 7 (éd. Zuckermandel, 471).
[26] *Mishna Makhshirin*, 2, 5 ; *Tosefta Demaï*, 6, 14 (éd. Lieberman, 97) ; *Tosefta Guittin*, 3 (5), 13 (éd. Lieberman, 259) ; *Tosefta Teroumot*, 1, 15 (éd. Lieberman, 111).
[27] *Mishna Makhshirin*, 2, 6 ; *TB Ketoubot*, 26a ; *Ibid.*, 45b ; *TB Berakhot*, 53a.
[28] *TB Ketoubot*, 15b.
[29] *TJ Demaï*, 1, 1 (21c).
[30] *TJ Berakhot*, 8, 6 (12b) : « מבוי שכולו גוים » ; voir aussi *TJ Nédarim*, 4, 9 (38d) ; *TJ Shabbat*, 16, 7 (15d) : « שוקי דארמאי », qui désigne non pas le marché des païens, mais plutôt la rue des non-juifs, cf. M. Beer, *Babylonian Amoraim – Issues in Economic Life*, Ramat-Gan 1982², 233. (héb.)
[31] *TJ Berakhot*, 8, 6 (12b).
[32] *Tosefta Nega'im*, 6, 4 (éd. Zuckermandel, 625).
[33] *Mishna Eruvin*, 6, 1.
[34] En Galilée par exemple, il faut probablement faire la différence entre d'une part les relations houleuses que les Juifs entretenaient avec des membres de l'administration ou de l'armée romaine du II^{ème} au IV^{ème} siècle [cf. par exemple : *Nmbs. Rabba*, 23, 1 ; *Tanh'uma sur Nmbs., Mass'é* (éd. Buber, 161) ; *Tosefta Kelim Baba Bathra*, 2, 1 (éd. Zuckermandel, 591) ; *TJ Eruvin*, 8, 8 (25b) ; *TJ Soukka*, 1, 10 (9) (52c) ;

Christians, Samaritans, etc."[35] D'autres sont d'avis que lorsque les Sages parlaient des non-Juifs (. . . נכרי ,גוי) ils avaient en vue essentiellement des polythéistes.[36] Les vocables utilisés par les Rabbins pour désigner les non-Juifs sont nombreux et contiennent probablement une connotation particulière pour chacun d'entre eux.[37] Toutes ces définitions ne sont que partiellement exactes, car trop génériques, pour nous permettre d'identifier avec exactitude l'identité des non-Juifs évoqués dans de très nombreuses occurrences talmudiques.[38] Il s'agit parfois effectivement de Judéo-Chrétiens, de Chrétiens, de Gnostiques, de Samaritains, mais aussi très souvent, et probablement dans la majorité des cas, de Polythéistes dont l'ethnicité exacte demeure néanmoins difficilement estimable.[39] À la lumière de ces

---

TJ Shev'it, 4, 2 (35a) ; *TJ Pessahim*, 4, 7 (31b) ; *TJ Yevamot*, 16, 3 (15c) ; *TJ Sota*, 9, 3 (23c) ; *Gen. Rabba*, 31 (éd. Theodor-Albeck, 283). Et al.] et d'autre part les relations congrues entre la population juive et les non-Juifs, cf. par exemple : *Ruth Rabba*, 2, 13 ; *Pesikta de Rav Kahana*, 6, 2 (éd. Mandelbaum, 115–116), *Midrash sur Prvbs*., 13, 25 (éd. Buber, 74) ; *Esther Rabba*, 2, 4 ; *TJ Sheqalim*, 7, 2 (50c) (il s'agit ici d'un Romain qui vint à la rescousse d'un Juif à Sepphoris) : « חד בר נש בציפורין אזל בעי מיזבון קופד מן טבחא ולא יהב ליה אמר ליה לחד רומי ואיתי ליה . . . » ; *TJ 'Avoda Zara*, 1, 1 (39b). Et al. Voir également Y. Neeman, "The Relation between Jews and Non-Jews in Galilee", *Sinai*, 106/1 (1990), 152–166. (héb.)

[35] P. Schäfer, "Jews and Gentiles in Yerushalmi Avodah Zarah", in : Idem (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, 335 ; Neeman, *Ibid*., 153. Une définition, plus ou moins semblable, fut déjà donnée par J. Z. Lauterbach, "The Attitude of the Jew Towards the Non-Jew", *CCAR*, 31 (1921), 186ff.

[36] Y. Cohen, *The Relation towards the Gentile in the Halakha and the Reality in the Period of the Mishna*, Ph. D. Diss., the Hebrew University, Jerusalem 1975, 5. (héb.)

[37] R. Loewe, "Gentiles as seen by Jews after C.E. 70", *CHJ* 3 (1999), 262 : "The surrounding Gentile world may be described pejoratively ("idolaters" *'ovedey 'avodah zarah*), or negatively "Gentiles" (*goyim*), the biblical collective *goi* = *nation* being reminted to mean an individual pagan, and then pluralized again, or *nokhri*, "stranger" . . . or quasi-neutrally but now with an ecumenical nuance, as "all who enter the world" (*kol ba'ey 'olam*). Voir aussi : Y. Rash, « Attitudes juives à l'égard des non-Juifs – Références bibliques, talmudiques et actuelles », *RSR* 85/2 (1997), 180ff. Le terme hébraïque מין ou araméen מינא, considéré généralement comme désignant dans la littérature rabbinique les Judéo-Chrétiens, est dans les sources palestiniennes, souvent employé à l'égard des Polythéistes, cf. par exemple, Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 141 n. 196 : "The Text of TB reads מינא which very often means Gentile, especially in sources originating in Palestine . . . Similarly, TB (Aboda Zara 6b) records that a מין presented the same Rabbi Juda the Patriarch with money whereas the parallel story in TP (*Ibid*., I, 1, 39b) mentions דוקינר (δουκηνάριος, ducenarius) instead of מין. In both cases the מין was a heathen Roman official." Et al.

[38] M. Cahana, "The Relation towards the Gentiles during the Period of the Tannaim and Amoraim", *'Et Hada-'at*, 3 (1999), 24–25. (héb.)

[39] Cahana, *Ibid*., 24–25, impute cette difficulté à plusieurs facteurs. Tout d'abord, le fait que les textes talmudiques aient été déformés au moyen-âge par la censure

difficultés méthodologiques, les sources que nous rapporterons dans la suite de notre étude concernent, pour autant que nous puissions l'affirmer et sauf mention du contraire, des polythéistes ou des phénomènes cultuels païens.[40]

---

chrétienne rend la démarche des talmudistes difficile. Ainsi le גוי (= le non-Juif) des textes d'origine est devenu un עכו"ם [= acronyme de עובד כוכבים ומזלות, = qui adore les étoiles et les astres, donc apparemment un polythéiste] à l'époque médiévale. Ce genre de déformation préméditée est susceptible de nous dépister dans notre évaluation, puisqu'on pourrait en déduire que le non-Juif évoqué fut polythéiste, ce qui ne fut peut-être pas réellement le cas suivant la version d'origine. Cahana rapporte, à titre d'exemple, le passage en *TB Guittin* 80a stipulant que c'est pour entretenir de bonnes relations avec le pouvoir non-juif que la *Mishna Guittin*, 8, 5 enjoint de mentionner sur l'acte du divorce juif, la date ainsi que le pouvoir en place. Si le Juif s'est trompé en notifiant le principat contemporain, l'acte de divorce est juridiquement invalidé. Le Talmud de Babylone pose la question de savoir quel est ce pouvoir impropre évoqué par la *Mishna* et le *TB* de répondre : מלכות הרומיים (= le pouvoir des Romains). La plupart des manuscrits propose cette version, ou bien celle de מלכות רומי (= le pouvoir de Rome), excepté des versions imprimées tardives évoquant le « royaume des Perses » (מלכות הפרסיים). Il est particulièrement remarquable que la version imprimée de Venise mentionne le « royaume des mécréants » (מלכות הרשעים), tandis que les versions imprimées de Soncino et de Pise, antérieures à celle de Venise, laissent la question du Talmud sans réponse. La version rendant « le pouvoir romain [ou des Romains] » est celle de l'ensemble des manuscrits ; elle représente donc incontestablement la version d'origine. Les trois versions italiennes (Soncino, Pise et Venise) omirent de mentionner délibérément le pouvoir des Romains, pour éviter manifestement d'engendrer des désagréments avec le pouvoir chrétien en place ou en raison de la censure chrétienne. En général, une comparaison de l'ensemble des manuscrits nous permet de retrouver la version d'origine, en dépit du fait que parfois le texte fut, dès l'époque de la *Mishna* et du *Talmud* tronqué. Ceci est d'ailleurs manifeste lorsque la construction syntaxique et l'esprit interne du texte, soulève des problèmes d'antilogisme (cf. par exemple, *Infra*, n. 940). Cahana note ensuite des traditions contradictoires vis-à-vis des non-Juifs dans la littérature tannaïtique qui nous compliquent la tâche pour en dégager une vue d'ensemble, ainsi les dires de R. Shimon bar Yohai (II^{ème} siècle), selon qui, il incombe au Juif de tuer le meilleur des *Goyim* (cf. par exemple, *Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Massekhta deVayehi Beshalakh*, 1 (éd. Horovitz-Rabin, 89) et occurrences parallèles, tandis que la *Mishna Sanhédrin* 4, 5 (notamment selon le manuscrit Kauffman illustrant au mieux la version palestinienne d'origine) affirme que « quiconque tue un homme [juif ou non-juif] et comparable à celui qui détruit un monde entier » (שכל המאבד נפש אחת מעלין עליו כאילו אי׳בד עולם מלא) Enfin, les sources rabbiniques, notamment vis-à-vis des non-Juifs, qui contiennent des affirmations lapidaires, comme celle de R. Shimon bar Yohaï susmentionnée, peuvent paraître parfois exagérées ne reflétant peut-être pas toujours la réalité historique, cf. Cahana, *Ibid.*, 26ff.

[40] Tout du moins aux yeux des Rabbins qui les évoqueront. Cela évidemment ne signifie pas qu'un élément païen répréhensible selon la conception rabbinique l'était forcément pour la communauté juive en général, surtout dans des domaines où les frontières (*boundaries*) entre le « permis » et l'« interdit », entre ce qui est « juif » et « païen » étaient très floues. Il est manifeste que le regard porté par les Juifs de Doura-Europos sur leurs voisins polythéistes divergeait de celui des Rabbins de Palestine à l'égard des païens résidant aux alentours, cf. à ce propos P. V. McCracken Flesher, "Conflict or Cooperation ? Non-Jews in the Dura Synagogue

1.3. Historiographie de la problématique

Dès l'aube du siècle dernier, nous rencontrons certains critiques qui traitèrent de la problématique soulevée dans notre étude concernant le niveau de connaissances des Sages de l'époque de la *Mishna* et du *Talmud* à propos du paganisme contemporain. Ainsi en 1903, I. Lévy, pensait que la littérature talmudique peut servir d'outil original pour la connaissance des cultes païens d'un point de vue sémitique, mais laissons la parole au chercheur : « le Talmud est une source d'informations qui mérite de ne pas rester inaperçue. Étant donné le naufrage total des littératures sémitiques non-monothéistes . . . Le Talmud permet de suppléer . . . au silence de la tradition indigène dont il nous donne un reflet direct. Contemporains et compatriotes de ces Syriens qui ne nous sont plus visibles que sous un déguisement exotique, les docteurs de la *Mishna* nous fournissent parfois le moyen de nous représenter, sous leur aspect sémitique, des faits qui ne nous apparaissaient que réfractés par l'atmosphère gréco-latine. »[41] Lévy suggère que les Rabbins connaissaient de manière assez approfondie les différents rituels des cultes syriens, mais ne s'attarde pas véritablement sur la question dans son ensemble.[42] C'est dans une étude publiée en 1945, que L. Wallach s'efforça de montrer que les Rabbins de la *Mishna* et du *Talmud* polémiquèrent avec acharnement contre le polythéisme environnant, voici un extrait de ses dires : "This statement should be modified since the *Mishna* Avoda Zara and the polemic we are going to deal with bear ample proof that Palestinian teachers vigorously polemized against Polytheism and

---

Painting", in : A. Ovadiah (ed.) *Hellenic and Jewish Arts – Interaction and Renewal*, Tel Aviv 1998, 199–222, voir aussi notre chapitre traitant de la présence de *Sol Invictus* sur les mosaïques de synagogues. Quoi qu'il en soit, le regard de la société juive à l'égard du païen en général ne nous occupera ici qu'indirectement, puisque nous axons l'essentiel de notre investigation sur la question du niveau de connaissances des Rabbins à propos des cultes païens environnants, qui selon leur système de pensée, étaient à même de porter préjudice à la vie juive, telle qu'ils la percevaient, ce qui parmi de nombreux moyens défensifs engageait préalablement une connaissance de l'ennemi à combattre. Nous pensons pouvoir démontrer que de nombreux textes talmudiques obscurs traitant de généralités païennes, peuvent retrouver conséquemment une substance historique, en étant replacés dans le temps et l'espace, par recoupement de l'ensemble des sources, ainsi que, par voie de sélection rigoureuse, entre les hypothèses improbables, de celles, qui seront bien plus vraisemblables.

[41] I. Lévy, « Cultes et rites syriens dans le Talmud », *REJ* 43 (1901), 183–184. Un siècle plus tard, nous rencontrons globalement la même idée, cf. Sartre (*Supra*, n. 2), 529.

[42] Lévy, *Ibid.*, 183.

Idolatry."[43] Et Wallach de conclure : "With regard to literary history the recognition is important that not only Jewish Hellenistic literature had developed a literary scheme for its argumentation against Idolatry but rabbinic literature too."[44] Cette conclusion fut loin de faire l'unanimité, et bien que ce critique ne traite pas directement de la question que nous soulevons ici, il semblerait toutefois qu'il fut d'avis que les Rabbins connaissaient les cultes étrangers, car sinon, il serait difficile d'expliquer que ceux-ci polémiquèrent avec les polythéistes, sur des sujets qui leur auraient été globalement inconnus ! S. Lieberman fut le premier critique, et de loin le plus important, qui dès 1947 s'intéressa directement au problème énoncé en posant la question suivante : "How much did the Rabbis know about the various idols and their worship and whence did they gain this knowledge ? . . . The Rabbis, most probably, were not familiar at first hand with the *Leges Sacræ* of the various divinities but they knew many of its regulations from personal contact with the Gentiles."[45] Selon Lieberman, la connaissance des Rabbins à propos des cultes païens ne fut donc que le fruit du hasard. Les contacts au quotidien avec les Gentils, surtout dans les villes palestiniennes fortement hellénisées à population mixte, permirent aux Rabbins d'observer les coutumes païennes, toutefois, cette connaissance ne put être que superficielle. Certains éléments, parmi d'autres, semblent avoir été cependant mieux connus des Rabbins. Ainsi, concernant leur niveau de connaissance à propos de la sorcellerie et de la magie en vigueur chez les non-Juifs, conclut Lieberman en ces termes : "However, it can be definitely stated that the Rabbis of the first and second centuries were more well acquainted with the Practis of sorcery and magics."[46] En 1952, Lieberman prétendit, de manière plus appuyée, que les Rabbins connaissaient en détails, tant les rites que les coutumes des païens, y compris les obligations cultuelles incombant aux desservants de chaque culte. Toujours selon ce critique, il n'est même pas nécessaire de fournir des preuves explicites pour prouver la connaissance même superficielle des Rabbins à propos des cultes à mystères, car il est inconcevable que ceux-ci, qui vivaient au sein de

---

[43] L. Wallach, "A Palestinian Polemic against Idolatry – A Study in Rabbinic Literary Forms", *HUCA* 19 (1945–1946), 389.

[44] *Ibid.*, 402.

[45] S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR* 37 (1946–1947), 44.

[46] *Ibid.*, 45.

populations mixtes n'aient absolument rien perçu de ces rites, qui étaient sujets à discussion parmi les polythéistes.[47] En 1961, E. R. Goodenough avança l'argument suivant : "Why did the Rabbis give so much attention to what sort of pagan images might be allowed, and what kind might not ? The whole discussion seems to have arisen, may I repeat, not because they themselves were eager to appropriate images for Jewish use, but because the Rabbis and Jews in general were living in countries where they were surrounded with images of all sorts."[48] Goodenough traita essentiellement de l'art juif et de l'influence des motifs païens sur le judaïsme et non pas véritablement des relations entretenues par les Rabbins vis-à-vis du paganisme ambiant. Toutefois, il n'est pas exclu qu'il faille déduire de ses paroles, que la réalité culturelle dans laquelle baignaient les Rabbins les contraignit à connaître les cérémonies cultuelles qui étaient en vogue en Palestine romaine. F. Manns publia plusieurs travaux où il étudia certains aspects des cultes païens en Palestine romaine. Il insista particulièrement sur l'importance à accorder aux passages de la littérature talmudique traitant de l'idolâtrie.[49] En 1976, D. Flusser affirmait : "The Jews seem to have known more about Paganism than pagans about Judaism, though they had Jews as neighbours and felt the attraction of Judaism."[50] Toutefois là encore, comme la plupart de ses prédécesseurs, Flusser ne fait que vaguement allusion au problème posé sans s'y attarder en profondeur. En 1979, M. Hadas-Lebel soutenait, dans une excellente étude, que la connaissance des Rabbins à propos des cultes païens ne fut que superficielle et fragmentaire.[51] En 1986, J. Schwartz assurait, à la

---

[47] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 120 : "As a matter of fact documentary evidence is hardly necessary to prove that the Rabbis knew something about the heathen mysteries. It is inadmissible that religious rites which excited the curiosity of the multitudes, practices which were constantly talked about, praised and attacked, can have entirely escaped the notice of the Jews."

[48] E. R. Goodenough, "The Rabbis and Jewish Art in the Graeco-Roman Period", *HUCA* 32 (1961), 278.

[49] F. Manns, « Nouvelles traces des cultes de Neotera, Serapis et Poseidon en Palestine », *LA* 27 (1977), 229 n. 1 ; 235 ; 237 ; 238 ; Idem, « Gemmes de l'époque gréco-romaine provenant de Palestine », *LA* 28 (1978), 150–153 ; Idem, « Nouvelles inscriptions grecques de Palestine », *LA* 29 (1979), 242–243 ; Idem, « Nouvelles inscriptions grecques et latines de Palestine », *LA* 31 (1981), 245, 248.

[50] Flusser, "Paganism in Palestine", 1099.

[51] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 400 : « Les docteurs de la Loi n'avaient qu'une vue toute extérieure du Paganisme, à l'inverse de certains polémistes chrétiens, convertis de fraiche date et qui étaient imprégnés

suite des travaux de Lieberman, que les Rabbins connaissaient profondément les cultes païens mais que les docteurs de la Loi, pensaient que l'attirance du paganisme était minime, et par voie de conséquence, ne pouvait porter préjudice à la communauté juive,[52] ce qui pourrait expliquer le manque d'intérêt, en apparence, des Rabbins pour cette question. En 1997, C. E. Hayes, publia un ouvrage remarquable traitant des différences d'interprétation, sur certains passages de la *Mishna ʿAvoda Zara*, par les Talmuds de Babylone et de Jérusalem.[53] Dotée d'une méthode d'investigation exceptionnelle, digne de celle des grands noms de la recherche talmudique, tels que I. N. Epstein, S. Lieberman, E. S. Rosenthal et de leurs disciples D. Rosenthal et Y. Sussman, Mme Hayes entreprit avec pertinacité, une recherche qui semble, de prime abord, relever davantage d'une investigation talmudique universitaire expliquant les différents modes de réthorique rabbinique en marge des réalités conjoncturelles de la période étudiée. C. E. Hayes nous assure néanmoins que l'objectif essentiel de son étude est historique,[54] ce qui est d'ailleurs confirmé dans la suite de l'ouvrage lorsqu'elle explique que les divergences d'interprétation des Amoraïm palestiniens et babyloniens, sur des éléments précis de la *Mishna ʿAvoda Zara*, peuvent éclairer historiquement les deux entités amoraïques évoluant dans un contexte historique dissemblable, l'un étant lié au milieu socio-culturel de l'empire parthe et plus tard sassanide, l'autre à celui de la Palestine romaine. Dans le domaine des *Realia* talmudiques ayant trait au paganisme ambiant, cette étude est, en revanche, très incomplète. En premier lieu, parce que le champ d'investigation est limité au traité de la *Mishna ʿAvoda Zara* et à certaines *Sugyot* talmudiques s'y rapportant directement. Autrement dit, les coutumes païennes transparaissant dans le reste de la littérature talmudique et midrashique y sont totalement éclipsées. En réalité, même la *Mishna ʿAvoda Zara* n'est pas abordée dans son intégralité mais seulement par quelques-

---

de la culture gréco-romaine ambiante. Il est donc naturel qu'ils ne nous aient transmis que des données très fragmentaires sur les cultes qui les entouraient. »

[52] J. Schwartz, *Jewish Settlements in Judaea from the Bar Kokhba Revolt to the Arab Conquest*, Jerusalem 1986, 26 & n. 30. (héb.)

[53] C. E. Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds : Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, New York 1997.

[54] *Ibid.*, 26 : "My larger goal is to explore the degree to which and the manner in which, specific differences (i.e., differences in context, substance and detail, not redactional philosophy) between the two Talmuds was point to historical differences between Palestinian and Babylonian rabbinic cultures."

uns de ses passages.[55] Certains d'entre eux, notamment celui traitant du « jour de l'offrande de la barbe et de la houppe du non-Juif », prennent parfois en considération quelques sources littéraires gréco-latines,[56] mais pour ainsi dire jamais des sources archéologiques. La question du niveau de connaissances des Rabbins de Palestine sur les rites polythéistes ambiants n'est jamais explicitement abordée dans cet ouvrage.[57] Ce beau travail nous servira pour la réflexion talmudique, mais malheureusement peu pour les réalités matérielles.

En 2001, N. Belayche se proposa de reconstituer les cultes polythéistes en Palestine romaine.[58] Pour ce faire, il lui fallait nécessairement prendre en considération la littérature rabbinique.[59] Ce qui fut indûment réalisé, car de manière trop superficielle, loin de représenter exhaustivement les *Realia* talmudiques ayant trait à ce sujet.[60]

---

[55] Il suffit de lire la table des matières pour se rendre compte des choix exclusifs de l'auteur. Le titre de l'ouvrage, du reste, avertit d'emblée le lecteur que l'étude sera orientée sur "Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah", cf. (*Supra*, n. 53).

[56] Hayes (*Supra*, n. 53), 90 : "I have argued on the basis of extratalmudic evidence that the *Mishnah* must intend to denote two separate rituals – a ritual involving the first shaving of the beard and a puberty ritual in which the forelock was cut and dedicated to the gods. However, the Mishnah employs an ambiguous phrase which can be interpreted as a single day of shaving both beard and forelock. The Babylonian amoraim were thus stymied not only by the syntactic ambiguity of this Mishnah but by an unfamiliarity with the rituals involved, due to the temporal and cultural distance." Nous avons rapporté l'intégralité de ce passage, pour illustrer pleinement la méthode et les orientations historiques de Hayes. Comme nous l'avons déjà dit, l'étude des traditions talmudiques parallèles, des différentes strates tannaïtiques et amoraïques est bien et dûment réalisée et les conclusions semblent être solides. Cependant, au regard de l'exploration des *Realia* talmudiques le discours est très fragmentaire. Comme nous le verrons plus loin, le rasage de la barbe et de la houppe est commun à de nombreux cultes, aussi bien gréco-romains qu'orientaux avec toutes les subtilités religieuses que cela implique (pas seulement des rites de passage à la puberté) et l'identification des cultes auxquels les Rabbins firent référence en légiférant de la sorte est de fait complexe. Dans cette optique, dire, comme le fait Hayes, que les cheveux étaient "dedicated to the gods" en ayant invoqué trois sources romaines, est réel mais de loin incomplet car trop approximatif.

[57] Ceci n'a d'ailleurs rien de contraignant ni d'illégitime, puisque l'objectif du livre de Christine Hayes ne fut pas de traiter les *Realia* talmudiques concernant la notion d'*Avoda Zara* dans son ensemble, mais de la différence entre la dialectique des Amoraim babyloniens et palestiniens à l'égard de certains éléments de la *Mishna 'Avoda Zara*, ainsi qu'il est nettement spécifié dès le commencement de l'étude en question, cf. (*Supra*, n. 53 ; 55).

[58] N. Belayche, *Iudaea-Palaestina – The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001.

[59] *Ibid.*, 31–36, dans un sous-chapitre intitulé : "Pagan cults in the mirror of rabbinical sources", voir surtout, *Ibid.*, 35–36.

[60] En effet, seulement deux pages furent essentiellement consacrées à cette question sur un ouvrage en comptant 309, cf. *Ibid.*, 35–36.

Il faut en premier lieu souligner, que d'un point de vue méthodologique, il est difficilement concevable d'arguer de textes talmudiques, quelques conclusions littéraires – a fortiori historiques – que ce soit, en se basant sur des traductions et non sur les textes hébreux ou araméens d'origine.[61] De plus, le maniement de la littérature talmu-

[61] Mme Belayche aura eu du moins le mérite de confesser ses incompétences aussi bien en Hébreu tannaïtique qu'en dialectes araméens composant essentiellement les Talmuds de Jérusalem et de Babylone, cf. *Ibid.*, 33 : "Once the obstacle of language posed to a mediocre Hebrew-speaker, happily supported by translations, is overcome, the Jewish corpus rarely allows direct use of the information because the testimonies to 'idolatry' which punctuate it have no historical objective." Et plus loin, 36–37 : "The difficulty when making a regional analysis comes from the fact these behaviours are rarely located or dated. They could be applied to every Graeco-Roman practice in the empire. Starting from the logical postulation that the rabbis, the most reputed Galilaean, ruled on their daily life, one can nevertheless use this documentation to clarify Palestinian facts. However, for a fine method, it cannot serve as a basis for a study of pagan cults in Palestine but rather as confirmation and illustration." Si Mme Belayche n'avait pas si vite franchi l'obstacle du langage en se basant sur des traductions en Français, notamment celle de M. Schwab pour le Talmud de Jérusalem inexacte en de nombreux endroits, ou encore la traduction allemande de la *Tosefta* de K. H. Rengstorf, laquelle aussi fouillée soit-elle n'en demeure pas moins qu'une traduction soulevant parfois des problèmes de paralogisme, elle aurait sans doute bien mieux saisi le substrat sémitique inhérent aux croyances syncrétiques des autochtones et n'aurait point conclu à la « rareté » des informations rabbiniques « laborieusement situables » dans un contexte historique « rarement datable ». [Voir à ce propos, Z. Safrai, "The Gentile Population Speaking Aramean in the Land of Israel during the Roman Period", in : A. Oppenheimer, M. Mor, J. Pastor & D. Schwartz (eds.), *Jews and Gentiles in the Land of Israel in the Days of the Second Temple, Mishna and Talmud*, Jerusalem 2003, 82–101 ; 95–100. (héb.) Il est d'ailleurs incorrect de présenter les Rabbins de la *Mishna* et du *Talmud* comme étant essentiellement galiléens, comme l'a bien démontré J. Schwartz, cf. (*Supra*, n. 52). Loin de se cantonner strictement à leurs régions, les Rabbins, tant galiléens que judéens, étaient très mobiles et se rendaient, en outre, régulièrement en Babylonie. Autrement dit, le regard qu'ils portaient sur le paganisme concernait tant les cultes païens en vigueur dans leurs villes respectives que ceux en vogue dans le milieu syrien environnant (gréco-romain, syrien, phénicien, arabe, nabatéen, palmyrénien . . .)]. L'étude philologique des vocables sémitiques ou grecs apparaissant dans les textes rabbiniques, situés eux-même scientifiquement dans le temps et l'espace par la stratification diachronique défendue par la recherche talmudique, une fois recoupés avec les sources archéologiques et littéraires gréco-romaines ayant trait au paganisme régional, permet souvent de redonner une substance historique aux textes rabbiniques, en éliminant les éventualités les moins probables pour en dégager le contexte historique le plus vraisemblable, ainsi que nous le montrerons dans la suite de notre étude. Il est d'ailleurs surprenant que Mme Belayche ne rapporte que rarement les occurences talmudiques parallèles en citant un passage *talmudique* (voir par exemple, *Ibid.*, 35 n. 156 ; 36 n. 168, et al. ; à comparer avec notre étude, *Infra*) et pratiquement jamais celles dont les différences de version pourraient considérablement influer sur ses conclusions historiques. Les éditions critiques y sont aussi systématiquement occultées, ce qui est déconcertant pour un ouvrage dit « scientifique ». En effet, n'utilisant essentiellement que le

dique requiert une profonde familiarité avec les modes de réflexion exégétique et halakhique des Rabbins. Savoir distinguer un texte talmudique à valeur historique d'un autre à teneur essentiellement littéraire exige beaucoup de rigueur et de finesse comparable au travail du chirurgien avec son scalpel.[62] La question du niveau de connaissances des Rabbins concernant les cultes païens est dans l'ouvrage de N. Belayche très artificiellement évoquée. Cela dit, Mme Belayche est d'avis que les Rabbins connaissaient les principaux éléments de la religion gréco-romaine accomplis publiquement,[63] qu'ils comprenaient la notion de multiplicité des divinités caractéristique du polythéisme,[64] et que la littérature rabbinique reste, malgré tout, un outil d'importance nous permettant de reconstituer certains rites de la vie quotidienne en Palestine.[65] Pour étayer ces énoncés de principe, l'auteur nous transmet quelques exemples disparates, parfois sans originalité singulière, car calqués pour l'essentiel sur les travaux de Lieberman, ou sans grande consistance historique.[66] Si Mme Belayche

---

Talmud de Jérusalem pour des raisons de proximité géographique et d'antériorité chronologique (*Ibid.*, 32 n. 132), [ce qui est, du reste, là encore inexact puisque des traditions palestiniennes dans le Talmud de Babylone sont parfois plus précises historiquement que des traditions palestiniennes dans le Talmud de Jérusalem, notamment au regard des cultes païens de Palestine, cf. *Infra.*], Mme Belayche utilise une traduction, basée sur l'édition classique de Lwow (Zitomir 1860–1867), parsemée d'inexactitudes de copistes, alors que tout étudiant de première année en études talmudiques à l'université, sait que l'on cite impérativement suivant l'édition de Krotoschin de 1866 (Cracovie de 1609), elle même reposant sur l'édition imprimée de Daniel Bomberg de Venise 1523–1524, inspirée principalement du manuscrit de Leyde rédigé en 1289, le seul manuscrit complet du *Yerushalmi* [voir à ce propos le travail remarquable de l'académie israélienne de la langue hébraïque, *Talmud Yerushalmi According to Ms. Or. 4720 (Scal. 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections*, Jerusalem 2001, et surtout l'excellente introduction de Y. Sussman] Il eut donc été souhaitable d'utiliser l'édition de Krotoschin contrairement à celle de Lwow, qui présente une pagination différente ainsi que nombre de dissimilitudes avérées depuis longtemps par la recherche talmudique.

[62] Voir à ce propos les observations méthodologiques très justes de Hayes (*Supra*, n. 53), 24 : ". . . the analysis of rabbinic texts, particularly one undertaken for the purposes of historical reconstruction, demands a sophisticated theoretical basis one that attends to the complex intersection of the Historical and Exegetical axes in these texts . . . Research into rabbinic literature must do justice to the diachronic and discursive complexity of this literature."

[63] Belayche (*Supra*, n. 58), 35 : "The rabbis were acquainted with the essentials aspect of the Graeco-Roman religion, were it only because it was a public religion and the rites were practised out of doors, except of course for domestic rites."

[64] *Ibid.*, 36.

[65] *Ibid.*

[66] L'auteur évoque (*Ibid.*, 35–36) de manière décousue des flûtes utilisées par les païens lors de leurs cérémonies cultuelles mentionnées dans le *Talmud.* Mme Belayche nous informe ensuite que les Rabbins connaissaient des lieux de culte païen, autres

a vu juste au niveau de certaines conclusions, il est manifeste que sa démarche scientifique est contestable. Il est dommage qu'un travail d'envergure sur les cultes païens en Palestine romaine, ait tant ignoré les *Realia* talmudiques propres à ce domaine.

En 2002, P. Schäfer se proposa dans un beau travail de reconstituer quelques-unes des réalités matérielles reflétant les coutumes païennes à travers la composition littéraire du *Yerushalmi 'Avoda Zara.* La question des connaissances des Rabbins concernant les cultes païens y fut abordée, mais malheureusement de manière incomplète.[67] L'auteur tente d'expliquer, pour l'essentiel, les rapports d'interprétation des Amoraïm palestiniens vis-à-vis de la *Mishna 'Avoda Zara*, sur des sujets tels que : le vin des Gentils, les fêtes des Gentils, la bestialité et le mode de vie dépravée des païens et enfin les idoles en se conformant aux sujets évoqués dans le *Yerushalmi.* L'auteur est d'avis au terme de son étude, que dans la plupart des sujets abordés, le *Yerushalmi 'Avoda Zara* analyse les lois de l'idolâtrie au travers du prisme biblique. Cette approche rabbinique dépouille, selon ce chercheur, les traditions talmudiques de la dimension factuelle et réelle propre à l'époque du *Talmud*, ce qui malencontreusement nous semble difficilement concevable.[68] À la question du niveau de connais-

---

que les temples, ils connaissaient aussi les offrandes privées, comme le coq blanc pour Asklépios. Ils avaient, en outre, connaissance de l'existence d'une multitude de dieux. N. Belayche nous rappelle subséquemment que les Rabbins parlent de Mercure (Merkulis) et de Dagon mais qu'ils ne donnent aucune liste exhaustive des noms de divinités en raison de contrainte halakhique. Tout ceci est juste mais autant fragmentaire que désordonné.

[67] Schäfer (*Supra*, n. 35), 335–352. Il est surprenant que Schäfer n'ait nulle part mentionné dans cet article les travaux précurseurs de Lieberman et se soit exclusivement basé sur les études, du reste remarquables, d'Hadas-Lebel et de G. Veltri, « Römische Religion an der Peripherie des Reiches. Ein Kapitel rabbinischer Rhetorik », in : P. Schäfer & C. Hezser (eds.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, II, Tübingen 2000, 81–138.

[68] *Ibid.*, 351 : "The constituents of the Rabbinic dialogue are the Bible and the Oral Torah as derived from its Written counterpart and much less the culture they were part of. It is the world of the Bible in the double sense of the Written and Oral Torah that is reflected in their world, and it is their world they recognize in and through the Bible. The Bible is the prism of all their reality." En ce sens, Schäfer semble partager, les thèses défendues par Neusner et Frankel (*Supra*, n. 13), et al. On rétorquera que les Rabbins, dans l'immense majorité des cas et, de tout temps, ont toujours fondé leurs enseignements halakhiques ou aggadiques sur des versets de la Bible. Parfois, il est vrai, il s'agit d'exégèses relevant principalement de philosophie ou de débats juridiques théoriques sans grande consistance historique, mais de là, à en déduire que l'on ne peut parler systématiquement de réalités

sance des Rabbins concernant les rites païens, Schäfer rétorque que les Rabbins n'étaient finalement en possession que de peu d'éléments reflétant la réalité religieuse environnante.[69] Il est dommage que ses conclusions ne se soient basées que sur le *Yerushalmi 'Avoda Zara* qui n'est pas représentatif de l'ensemble du regard rabbinique au sujet des coutumes païennes. Une investigation plus générale au travers de la littérature talmudique aurait pu faire aboutir l'auteur à d'autres conclusions.

Autrement dit, la recherche historique ne s'est pas systématiquement impliquée dans le sujet en question,[70] à l'exception de Lieberman,

---

historiques à travers la littérature rabbinique, sous prétexte de l'usage quasi-constant de versets bibliques dans les enseignements talmudiques, semble exagéré. On ne peut, effectivement, étudier la littérature rabbinique sans prendre en considération ses mécanismes internes comme nous l'avons déjà évoqué précédemment. Il est, par exemple, impensable dans le système talmudique qu'un Amora (III^{ème}–IV^{ème} siècles) puisse s'opposer à l'avis d'un Tanna (I^{er}–II^{ème} siècles). Pour notre propos, les Rabbins enseignèrent devant des assemblées, ils évoquèrent souvent la réalité contemporaine en se référant à des textes bibliques qu'ils détournaient de leur signification première en les appliquant à la situation dans laquelle ils vivaient. De même que les hommes d'église prêchent lors de la messe en utilisant des passages des évangiles ou d'ailleurs pour en tirer un message précis venant répondre à une attente définie des fidèles dans la dimension du présent. Ou encore, pour prendre un exemple tragique assez récent dans nos mémoires, ces Rabbins israéliens qui immédiatement après l'assassinat d'Itzhak Rabin en 1995, dénoncèrent dans des discours religieux cet acte inqualifiable, en invoquant le célèbre cas biblique du meurtre de Gedalyahou b. Ahiqam (*Jér.* 41, 2). Ni le nom du regretté premier ministre ni celui de son assassin ne furent mentionnés dans ces réquisitoires d'apparence exégétique, énoncés devant des auditoires combles. Il était cependant indéniable pour les auditeurs que ces Rabbins parlaient uniquement de l'actualité dramatique, et la mention de la figure biblique précitée n'eut qu'une portée paradigmatique, du meurtre politique pouvant conduire le peuple juif au désastre. La réthorique de ces Rabbins modernes n'est pas nouvelle, c'est celle des textes talmudiques qui remontent aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et sans doute celle qui était de mise au sein du peuple juif, même auparavant comme le prouvent les manuscrits de Qûmran. On ne donne que rarement des détails, des noms, insignifiants pour les auditeurs qui, en tant que contemporains, font indéniablement le lien avec la réalité, la leur ; tandis que paradoxalement, le message est, et demeure, à la fois immatériel et intemporel, alors qu'en vérité, le Sage évoque essentiellement un aspect conjoncturel.

[69] *Ibid.*

[70] D'autres chercheurs se sont penchés sur les relations entre le peuple juif et la culture gréco-romaine au temps de la *Mishna* et du *Talmud*, voire même, sur le concept de l'idolâtrie et des images au regard du judaïsme rabbinique, mais ne s'intéressèrent que peu au problème du niveau de connaissances des rabbins concernant les cultes païens et de l'approfondissement de la question du paganisme connu des Sages, voir notamment le travail intéressant de Y. Z. Eliav, "Viewing the Sculptural Environment ; Shaping the Second Commandement", in : P. Schäfer

qui y consacra un chapitre dans son étude célèbre intitulée : *Hellenism in Jewish Palestine*.[71] Toutefois, ce travail basé essentiellement sur les sources littéraires, ignora aussi bien les sources archéologiques que la réalité cultuelle propre à la Palestine durant les premiers siècles de l'ère vulgaire. Le travail fouillé de M. Hadas-Lebel, évoqué auparavant, fut également consacré exclusivement à ce sujet. Il eut notamment l'avantage d'approfondir conséquemment les travaux de Lieberman dans de nombreux domaines.

Lieberman écrivait en son temps :

> Many isolated items on idolatry and idol worshippers are scattered all over rabbinic literature. It would require a large volume to treat this topic.[72]

(ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, 411–433. Ou bien les études enrichissantes de Z. Weiss sur la rétrospection des jeux romains au travers de la littérature rabbinique, basées sur son Ph.D., cf. par exemple : Z. Weiss, "The Jews and the Games in Roman Caesarea", in : A. Raban & K. G. Holum (eds), *Caesarea-Maritima – A Retrospective after two Millenia*, Leiden 1996, 443–453, ou bien ses travaux sur le caractère gréco-romain de la cité de Sepphoris au temps du *Talmud*, notamment la représentation figurée de la fête du Nil sur une mosaïque de la cité romaine, cf. par exemple, Idem, "The Nile Festival Building and its Mosaics ; Mythological Representations in Early Byzantine Sepphoris" in : J. H. Humphrey (ed.) *The Roman and Byzantine Near East ; Some Archaeological Research, JRA* 3 (2002), 55–90. Ou encore certaines études ayant touché à certains rites païens connus des Rabbins, cf. par exemple : R. Goldenberg, "The Place of Other Religions in Ancient Jewish Thought, with Particular Reference to Early Rabbinic Judaism", in : M. E. Marty & F. E. Greenspahn (eds.), *Pushing the Faith – Proselytism and Civility in a Pluralistic World*, New York 1988, 27–40 ; L. Vana, « Les peaux *Lebubine* ou la robe du Myste dans les mystères dionysiaques », *REJ* 156 (1997), 266–271 ; P. J. Terbuyken, « Rom in der rabbinischen Hermeneutik ; die Kompositionstechnik von Abodah Zarah 1, 2 und Cant. Rabbah 1, 35/42 », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 39 (1997), 116–127 ; M. Halbertal, "Coexisting with the Enemy ; Jews and Pagans in the Mishnah", in : G. N. Stanton & G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 159–172, ou bien sur la notion du culte rendu aux images à travers le traité *'Avoda Zara*, voir tout récemment : H. Cancik, « Fremde Bilder ; Kult und Kunst in den Talmud – Traktaken Abodah Zarah », in : B. Luchesi & K. von Stuckrad, *Religion und Kulturellen Diskurs – Festschrift für H. G. Kippenberg zu seinem 65 Geburtstag*, Berlin 2004, 273–289. Ces études importantes, et bien d'autres traitant des relations entre Juifs et non-Juifs, pourront certainement nous aider ponctuellement lorsque nous traiterons de questions spécifiques leur ayant trait directement ou du contexte historique. Cela dit, elles ne sont pas exactement axées sur le travail que nous proposons, puisque la question de la connaissance des Rabbins sur les rites idolâtres n'y fut, que peu ou prou, évoquée.

[71] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 128–138 ; 128 : "Heathen Idolatrous Rites in Rabbinic Literature".

[72] Lieberman, op. cit., 128. Schäfer a, quant à lui, émis le souhait que l'on écrive un ouvrage sur les lois de *'Avoda Zara* qui prendrait en ligne de compte le contexte littéraire du traité *'Avoda Zara* du Talmud de Jérusalem, cf. Idem (*Supra*, n. 35), 336.

Notre travail tente, pour la première fois, de remédier aux lacunes de la recherche dans ce domaine. Nous espérons ainsi éclairer nombre de détails restés obscurs concernant les coutumes païennes dissimulées au sein de la littérature talmudique, et ce, de la manière la plus large. Cette étude permettra en outre d'évaluer l'implication du milieu rabbinique dans le contexte culturel de la Palestine du I^er^ au IV^ème^ siècle.

CHAPITRE 2

JUIFS POLYTHÉISTES EN PALESTINE AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ÈRE VULGAIRE

L'histoire des religions a soulevé au cours des décennies écoulées nombre de questions concernant l'essence même de la vitalité du paganisme à l'époque romaine. Ainsi par exemple, on peut s'interroger sur la place reservée par les païens aux croyances dans la vie quotidienne. Les sujets de l'empire romain croyaient-ils véritablement en l'historicité des récits mythologiques en ces temps paganiques ?[73] Est-ce que faire une offrande à une divinité païenne fut une preuve de piété sincère et réelle de la part du fidèle ? Est-ce à dire que ce dernier croyait profondément en l'essence divine de la divinité adorée ?[74] Autant de questions auxquelles il serait nécessaire de répondre pour l'ensemble des cultes polythéistes, afin de comprendre la mentalité religieuse et cultuelle des Gentils dans l'empire romain. À en croire les sources, il est possible d'apporter plusieurs réponses aussi diverses les unes des autres, à tel point qu'il est malaisé *a priori* de trancher sur la question.

La première thèse tend à prouver qu'à l'époque romaine, les religions païennes se vidèrent de leur essence religieuse profonde, qui à l'origine parvenait à éclairer la signification de l'accomplissement du culte dans sa complexité. Juvénal (60–130) par exemple, note à son époque l'existence de railleries romaines à l'encontre de ceux qui attribuent aux autels ainsi qu'aux temples un pouvoir divin bénéfique.[75] Sur les murs de certaines maisons de Pompéi on découvrit nombre de diatribes et d'insanités à l'égard de Vénus, la déesse tutélaire de la cité, et dans les vestiges de ce qui fut une auberge

---

[73] A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, Chicago 1977, 124–125 ; P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? – Essai sur l'imagination constituante*, Paris 1983.

[74] Sur l'identification des dieux du paganisme et de leurs pouvoirs au regard de leurs représentations figurées, cf. G. Mussies, "Identification and Self-Identification of Gods in Classical and Hellenistic Times", in : R. vanderBroek, T. Baarda & J. Mansfeld (eds.), Leiden – New York – København – Köln 1988, 1–18.

[75] Juvénal, *Satirae*, 13, 34 (trans. G. G. Ramsay, *LCL*, 249) ; Lucien, *Timon*, 4 (Trans. A. M. Harmon, *LCL*, II, 328–330).

les fouilles archéologiques mirent à jour une scène peinte où la célèbre déesse égyptienne : Isis, est méprisée.[76] Dans les alentours de Carthage, on découvrit une mosaïque où l'on observe un festin des dieux. Les inscriptions qui accompagnent les divinités se moquent d'elles.[77] Les centres d'intérêts des Romains au IIème siècle, concernaient bien plus les plaisirs terrestres tels que, le pain et le cirque (*Panem et Circenses*) que la dévotion religieuse.[78] Certains critiques tels que : Ed. Saglio, montraient déjà au XIXème siècle, qu'à partir du IIème siècle, les jeux du cirque se vidèrent de plus en plus de leur essence religieuse originelle.[79] À la lumière de ces quelques éléments, il est à croire que les cultes païens furent en perte de popularité parmi les Gentils durant les premiers siècles de l'ère commune.

La seconde thèse tend à prouver précisément le contraire. À savoir : les cultes païens jouèrent encore un rôle prépondérant dans la vie quotidienne des polythéistes à l'époque étudiée. Ovide (43 a. C. – 18) soutint que chaque homme fut à son époque désireux de servir les dieux du paganisme.[80] Lucien de Samosate (IIème siècle) affirma que l'immense majorité des Grecs et des personnes non-hellénisées, y compris les Romains, ont foi dans les divinités ancestrales.[81] Dans son ouvrage consacré à l'histoire de l'Église, Eusèbe de Césarée (265–341) mentionne que dans le courant du IIème siècle, les Chrétiens résidant à Smyrne, Rome et Lyon furent soumis à la vindicte populaire, lorsqu'une horde de polythéistes les accusèrent de vivre sans dieux.[82] F. Cumont et J. Carcopino ont tous deux attiré l'attention sur le phénomène de l'expansion des religions orientales aux IIIème

---

[76] V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le cute d'Isis à Pompéi*, Paris 1964, 108 ; 115, n. 2.

[77] G. Picard, « Un banquet costumé sur une mosaïque d'El-Djem », *CRAI* (1954), 420–422.

[78] Juvénal, *Satirae*, 10, 78 (trans. G. G. Ramsay, *LCL*, 199) : "duas tantum res anxius optat, panem et circenses" ; Fronto, *Principia Historiae* II, 17 (trans. C. R. Haines, *LCL*, 217) : "Populum Romanum duabus praecipae rebus, annona et spectaculis teneri."

[79] Ed. Saglio, « Circus », *DAGR* I/2, Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), Paris 1877 [réimp. Graz 1969], 1193. Bien que les jeux romains furent originellement consacrés à Sol et à Dionysos, on peut parler en réalité de sécularisation grandissante au sein de ce système à partir du IIème siècle, cf. J. Pearson, *Arena – the Story of the Colosseum*, London 1973, 107.

[80] Ovide, *Fasti*, 6, 249–252 (trad. J. G. Frazer, *LCL*, 338–339) ; H. Wagenvort, « Auguste et Vesta », in : *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à J. Carcopino*, Paris 1966, 965ff.

[81] Lucien, *Juppiter Tragoedus*, 53 (trad. A. M. Harmon, *LCL*, II, 169).

[82] Eusèbe, *Historia Ecclesiastica*, 4, 15, 6 ; 4, 16, 3 ; 5, 1, 9.

et IV[ème] siècles pour l'ensemble de l'empire romain.[83] De nombreux travaux de recherche ont depuis montré la vitalité des religions païennes à l'époque du bas-empire et ce, jusqu'à l'époque byzantine en Espagne, en Égypte, en Gaule, en Syrie etc. . .[84] Ces exemples contradictoires illustrent nettement la problématique avancée. Les divergences d'opinion entre les chercheurs concernant l'influence des religions païennes sur les masses populaires dans l'empire romain existent également à propos de la question de l'interraction des cultes païens sur le peuple juif en Palestine romaine. Ainsi par exemple, le livre intertestamentaire de Judith, en date du début de l'époque du second temple (époque perse) stipule :

> . . . car aucune tribu, aucune famille, aucune maison familiale, et aucune ville, ne pourrait aujourd'hui se prosterner devant des dieux, issus de la main de l'homme, comme ce fut le cas dans les premiers temps (c'est-à-dire à l'époque du premier temple).[85]

Ce texte amena E. E. Urbach à affirmer que parmi les Juifs l'incitation à adorer des idoles diminua ainsi que dans le milieu des non-Juifs où le poids des cultes polythéistes s'effrita notoirement au cours des premiers siècles de l'ère commune.[86] À l'inverse de cette prise

---

[83] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 1–41 ; J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*,[2] Paris 1947 [réimp. 1990], 147–167. Il est important ici de souligner qu'il semblerait que même les cultes gréco-romains traditionnels connurent un regain de popularité à l'époque du bas-empire, voir à ce propos : G. Alföldy, « Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms », in : *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, Wien 1989, 53–102.

[84] Voir par exemple : S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938 ; M. P. Nilsson, "Pagan Divine Service in Late Paganism", *HTR* 38 (1945), 63–69 ; R. Rémodon, « L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme », *BIFAO* 51 (1952), 63–78 ; E. Vacandard, « L'Idolâtrie en Gaule au VI[e] et au VII[e] siècles », *RQH* 65 (1899), 424–454 ; M. Meslin, « Persistences païennes en Gaule vers la fin du VI[e] siècle », in : *Hommages à M. Renard*, CL II, Bruxelles 1969, 512–524 ; K. W. Harl, "Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century Byzantium", *Past and Present* 128 (1990), 7–27 ; E. Bolognesi Recchi Franceschini, "Winter in the Great Place – The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium", *BF* 21 (1995), 117–133 ; H. J. W. Drijvers, "The Persistence of Pagan Cults and Practice in Pagan Syria", in : N. Garsoian et al. (eds.), *East of Byzantium – Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, 35–43 ; M. Whitby, "John of Ephesus and the Pagans – Pagan Survivals in the Sixth Century", in : M. Salamon (ed.), *Paganism in Later Roman Empire and in Byzantium*, Cracow 1991, 111–131. Et al.

[85] Judith, 8, 18 (éd. Grintz, 135).

[86] Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 155 (héb.) [= Idem, in : *Studies in Jewish History in the Mishna and Talmud Periods*, I. Gafni (ed.), Jerusalem 1994, 401.

de position tranchée, on pourrait rapporter l'avis de M. Avi-Yonah, selon lequel c'est précisément au III[ème] siècle, que nous trouvons un regain d'intérêt et de popularité pour les cultes païens – particulièrement en Palestine romaine – notamment pour les cultes orientaux.[87] L. I. Levine est d'avis qu'au III[ème] siècle, les cultes païens occupèrent une place de toute première importance dans la vie culturelle et cultuelle des Gentils vivant en Palestine.[88] Y. Tsafrir partagea aussi l'opinion, selon laquelle les religions à mystères d'origine orientale connurent un essor sans précédent en Palestine romaine au III[ème] siècle.[89]

2.1. Vitalité des cultes païens en Palestine romaine

De nombreux témoignages archéologiques et épigraphiques prouvent effectivement la vitalité du paganisme en Palestine romaine et dans les régions limitrophes à l'époque du bas-empire et durant la période byzantine. En voici quelques exemples. Une inscription de l'an 184 découverte dans les vestiges de la cité de la Décapole dénommée :

(héb.)] Il convient ici de rappeler que cette idée se retrouve dans de nombreux travaux traitant de la victoire du christianisme sur le paganisme au IV[e] siècle, selon laquelle, les Pères de l'Église également pensaient que le paganisme disparut durant ce siècle à un moment où les païens auraient renié définitivement leurs anciens dieux, cf. par exemple : E. Lucius, *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, Paris 1908, 147ff ; A. D. Nock, "The Development of Paganism in the Roman Empire", *CAH* 12 (1939), 446–449 ; F. van der Meer, *Augustine the Bishop – The Life and Works of a Father of the Church*, London – New York 1961, 44 ; E. R. Doods, *Pagan and Christian in a Age of Anxiety – Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965, 132 ; A. Piganiol, *L'empire chrétien (325–395)*,[2] Paris 1972, 259 ; D. Praet, "Explaining the Christianizing of the Roman Empire – Older Theories and Recent Developments", *Sacris Erudiri* 33 (1992–3), 44 ; J. A. Francis, *Subversive Virtue – Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park 1995, 144. Il est intéressant ici de noter qu'au début du XX[ème] siècle, certains critiques exprimèrent déjà leurs réserves quant à la thèse de la prétendue disparition du paganisme parmi les Juifs à l'époque du second temple et de la *Mishna*, cf. L. Blau, "Worship, Idol", *JE* 12 (1906), 568b : "It is generally supposed that Idolatry was completely crushed in Israel after the return from the Exile. This assertion is somewhat exaggerated, however, as is evident from the continual warnings against idols both in the Apocrypha and in Jewish tradition." Et al.

[87] Avi-Yonah, *In the Days of Rome and Byzantium*, 47.

[88] L. I. Levine, "Palestine in the Third Century", in : Z. Baras, S. Safrai, Y. Tsafrir & M. Stern (eds.), *Eretz-Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, I, *Political, Social & Cultural History*, Jerusalem 1982, 136–138. (héb.)

[89] Y. Tsafrir, *Eretz-Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest* – II, *Archaeological Aspects*, Jerusalem 1988, 186. (héb.)

Gerasa (Djerach), située aujourd'hui en Jordanie, mentionne l'érection d'une statue en l'honneur de la déesse tutélaire de la cité : Tychè, déesse grecque de la fortune.[90] Des autels en l'honneur de cette déesse, datés du III^{ème} siècle furent trouvés dans l'hippodrome de la ville romaine,[91] ce qui atteste indéniablement la persistance de ce culte à Gerasa après le II^{ème} siècle. À Khirbet Metzer en Judée, on mit à jour un autel portant une dédicace en l'honneur de Zeus Olympien datée de l'époque sévérienne.[92] Dans une inscription latine de la fin du II^{ème} siècle, voire du début du III^{ème} siècle, découverte à Bostra, métropole de la province d'Arabie, un soldat romain (*cornicularius*) dénommé Ulpius Taurinus, affirme avoir accompli le vœu qu'il fit à Zeus Hammon.[93] Dans la cité de Sébasté-Samarie on accomplissait encore le culte à mystères de la déesse grecque Koré-Perséphone au III^{ème} siècle ainsi que nous l'apprenons, entre autres vestiges, d'un autel découvert dans l'hippodrome de la ville lequel porte une dédicace grecque de Kalfornianos fils de Gaianos, grand-prêtre de la déesse.[94] Le culte de Zeus Marnas fut assurément la principale dévotion urbaine de la cité de Gaza. Son temple persista jusqu'au début du V^{ème} siècle, ainsi que nous enseigne la biographie de Porphyre, évêque de Gaza.[95] À Moualaq'at Zahlé, village situé

---

[90] P. L. Gatier, « Inscriptions religieuses de Gerasa », *ADAJ* 26 (1982), 270–272 ; *SEG* 32 (1982), 423–424 no 1537 n. 4. Sur le culte de Tyché à Gerasa, voir en dernier lieu : E. Friedheim, "The Cult of Tyche in Palestine during the Roman Period – A Study in Historical-Geography", *Eretz-Israel & Jerusalem – A Review for the Land of Israel Studies and Archaeology* 1 (2004), 70. (héb.)

[91] T. Z. Borkowski, "Inscriptions on Altars from the Hippodrome of Gerasa", *Syria* 66 (1989), 81–83 ; Friedheim, *Ibid.*

[92] *SEG* 28 (1978), 397–398 no 1433.

[93] Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 89 & n. 4 ; 90 ; M. Sartre, *IGLS*, 13/1, *Bostra*, BAH 113, Paris 1982, no 9010 : "Io(vi) Optimo Max(imo) Genio Sancto Hammoni Ulpius Taurinus Cornicul(arius) Votum Solvi(t)."

[94] H. Seyrig, « Notes sur le culte de Déméter en Palestine », *Syria* 13 (1932), 357 n. 15 ; J. W. Crowfoot, G. M. Crowfoot & K. M. Kenyon, *The Objects of Samaria*, III, London 1957, 36 ; S. J. Saller, "Sacred Places and Objects of Ancient Palestine", *LA* 14 (1963–1964), 225 ; D. Flusser, "The Great Goddess of Samaria", *IEJ* 25 (1975), 13–20 ; L. Di Segni, Εἷς Θεός in Palestinian Inscriptions", *SCI* 13 (1994), 100 ; E. Friedheim, "The Pagan Cults of Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods and the Ethnical Composition of the Local Population", *Judea and Samaria Research Studies* 6 (1997), 158–162 (héb.) ; J. Magness, "The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods", *HTR* 94, 2 (2001), 157–177.

[95] Marc le Diacre, *Vie de Porphyre évêque de Gaza* (trad. H. Grégoire & M. A. Krugener), Paris 1930, XXXIII–XXXVI, XLVII, LXXIX. Sur l'ensemble des sources et vestiges archéologiques attestant l'existence du culte de Marnas à Gaza,

dans la Béqa libanaise, fut extrait un autel, daté probablement de l'an 530, sur lequel on peut observer les divinités arabes du Soleil et de la Lune : ʿAzizos et Monimos, placés au dessus d'un dieu *kosmokrator* assimilé à Hélios, le dieu grec du Soleil.[96] Le culte de Jupiter héliopolitain, réplique tardive des dieux antiques Hadad le syrien et Ba'al-Shamin le phénicien, est attesté dans la ville de Ptolémaïs-Akko jusqu'au III^{ème} siècle.[97] Le lieu principal du culte de l'Héliopolitain fut sans nul doute Héliopolis-Baalbek au Liban, où il y persista jusqu'à l'époque de l'empereur chrétien, Tibère II (578–582).[98] Dans la ville de Berytus, l'actuelle Beyrouth, la présence de cultes polythéistes est attestée jusqu'au V^{ème} siècle.[99] À Sidon ou peut-être à Tyr fut découverte une dédicace pour Zeus Kapodoter (réplique tardive du Ba'al-Shamin phénicien) datée de l'an 247–248 ; si la date suit l'ère locale sidonienne, ou bien de l'an 232–233 si la datation correspond au décompte de la ville de Tyr.[100] À ʿEïn-Oboda en Nabatène, les archéologues dégagèrent plusieurs inscriptions où Zeus Oboda figure, ainsi que certaines dédicaces en l'honneur de ce dieu dont la plus tardive est datée de l'an 293–294.[101] Dans le village de Deir-el-Laben situé en Trachonitide, existait un temple de Zeus

---

cf. G. Mussies, "Marnas God of Gaza", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2412–2457.

[96] R. Mouterde, « Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon », *MUSJ* 36 (1959), 77. Cet autel est daté de l'an 841 selon le décompte séleucide, autrement dit, de l'an 530 de l'ère commune. Toutefois, Mouterde apposa un point d'interrogation après la date proposée. Il est probable que ce vestige est de date plus ancienne, mais il n'y a aucun doute qu'il appartient à une époque très tardive, *Ibid.* Ce monument est indiscutablement une preuve tranchante de la persistance des religions païennes dans la région de la Béqa libanaise et ce, au moins jusqu'au sixième siècle.

[97] E. Friedheim, "The Pagan Syrian Cults at Ptolemais-Akko during the Hellenistic and Roman Periods", in : J. Schwartz, Z. Amar, I Tziffer (eds.), *Jerusalem & Eretz Israel – Arieh Kindler Volume*, Ramat Gan – Tel Aviv 2000, 90–94. (héb.)

[98] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 383 ; R. MacMullen, *Christianisme et Paganisme du IV^{e} au VIII^{e} siècle*, Paris 1998, 47.

[99] R. Mouterde, *Regards sur Beyrouth*, Paris 1966, 39.

[100] H. Seyrig, « Inscriptions diverses », *Syria* 27 (1950), 250 no 13 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 4, Paris 1953, 145].

[101] A. Negev, *The Greek Inscriptions from the Negev*, SBF Collectio Minor 25, Jerusalem 1981, 13 ; 15 ; 16. Nous apprenons de ces inscriptions qu'à la fin du III^{ème} siècle, le temple de Zeus Oboda fut rebâti à ʿAin Ovdat, cf. Patrich, *The Formation of Nabatean Art*, 30. Pour les différentes inscriptions, concernant cette divinité, découvertes sur place, cf. par exemple : *SEG*, 28 (1978), 385 nos 1370 : "Dedication to Zeus Oboda, 293–294 A.D." ; 1371 : "Dedication to Zeus Oboda, Late Roman period".

Anikêtos Hélios, qui fonctionnait encore au IV^{ème} siècle.[102] Dans le village de Khabab, lui aussi situé en Trachonitide, œuvra un temple dédié à la fortune au IV^{ème} siècle, ainsi que l'atteste une inscription découverte en cet endroit.[103] Le culte perse en l'honneur de Mithra fut en vigueur du I^{er} au III^{ème} siècle dans la cité de Césarée-Maritime, ainsi que nous l'apprenons de la présence d'un *Mithraeum* sur le site.[104] À Sidon, on découvrit un *Mithraeum* daté de l'an 389–390.[105] C'est à Césarée-Philippe (Panias en haute-Galilée) que le culte de Pan fut attesté du I^{er} au III^{ème} siècle de l'ère commune.[106] Dans le village de Qala'at Djendal, situé sur le versant oriental du mont Hermon, on découvrit une dédicace en l'honneur du Ba'al de l'Hermon : Zeus Megistos. L'inscription est datée de l'an 260–261. Elle fut rédigée par un prêtre qui, avec sa famille, contribua financièrement à l'érection du monument en l'honneur de ce dieu.[107] Dans le village de Rakhlé, situé également sur le versant oriental du mont Hermon, furent extraits de nombreux vestiges concernant le culte hellénisé de la déesse syrienne : Leucothéa-Atargatis. Les fouilles mirent à jour notamment une dédicace en l'honneur de cette divinité, en date de l'an 360.[108]

Tous ces exemples, y compris bien d'autres,[109] prouvent ostensiblement que les cultes polythéistes continuèrent d'exister dans le

---

[102] Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 54.

[103] *Ibid.*, 51 & n. 1.

[104] L. M. Hopfe, "Mithraism in Syria", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2229.

[105] E. Will, « La date du Mithréum de Sidon », *Syria* 27 (1950), 261–269 ; M. Dunand, « Rapport préliminaire sur les fouilles de Sidon en 1964–1965 », *BMB* 20 (1967), 29 ; R. Turcan, *Mithra et le Mithriacisme*, Paris 1993, 35.

[106] Y. Hajjar, « Dieux et cultes non-héliopolitains de la Béqa, de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2596–2597 ; Idem, « Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2286 ; V. Tzaferis, "'The God who is in Dan' and the cult of Pan at Banias in the Hellenistic and Roman Periods", *EI* 23 (1992), 134.

[107] C. Fossey, « Inscriptions de Syrie II., Djôlan et Hauran », *BCH* 21 (1897), 61 no 72.

[108] Mouterde (*Supra*, n. 96), 79 no 17.

[109] Les nombreuses inscriptions dédicatoires en l'honneur des divinités païennes de l'époque romaine prouvent que le rapport de leurs auteurs vis-à-vis de la divinité ne fut pas seulement une obligation coutumière mais aussi et surtout une transcription de la foi, qu'ils avaient en ces déités. Pour de nombreuses inscriptions trouvées dans le milieu syro-palestinien exprimant nettement les convictions religieuses de l'auteur de la dédicace, voir par exemple : Friedheim, *Pagan Cults in Roman*

milieu syro-palestinien jusqu'au IV[ème] siècle, et parfois même jusqu'au VI[ème] siècle.[110]

Ceci nous amène à poser les interrogations suivantes : les cultes païens exercèrent-ils une quelconque influence sur le peuple juif ? Peut-on parler de Juifs idolâtres, ou de « Judéo-païens » en Palestine à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud* ? Les réponses à ces objections exigent tout d'abord le réexamen des sources qui servirent à défendre la thèse largement répandue dans le monde de la recherche historique au XX[ème] siècle, selon laquelle les Juifs de Palestine furent bien loin de commettre des actes polythéistes aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Ensuite, nous essayerons de voir si les sources rabbiniques permettent de déceler des Juifs qui adorèrent des divinités païennes à la période étudiée.

Palestine, 23–24 & n. 205 (Gerasa/Apollon) ; 27 & n. 239 (Abila de Lysanias/Apis et Kronos) ; 49 & n. 474 (Damas/Artémis) ; 53 & n. 530 (Kanatha/Athéna) ; 89 & n. 899 (Bostra/Hygie) ; 125 & n. 1267 (Mont Carmel/Jupiter Héliopolitain Carmelos) ; 126 & n. 1272 (Césarée-Maritime/ Jupiter Dolichenus) ; n. 1274 (Césarée-Maritime/Jupiter Sosipolis) ; 136 & n. 1349 (Galilée/Jupiter héliopolitain) ; 142 & n. 1410 (Petra/Zeus Hypsistos) ; 143 & n. 1413 (Qasr el-'Azraq/ Jupiter Sol Invictus) ; 144 & n. 1429 (Baalbek/Ba'al-Marcodes) ; n. 1430 (Karak Nouh [près de Zahlé au Liban]/Jupiter héliopolitain) ; 146 & n. 1446 (Béryte/Jupiter héliopolitain) ; 171 & n. 1699 (Maaloula [Liban]/Malachedas) ; 201 & n. 2016 (Aelia Capitolina/Jupiter Sérapis). Et al. En plus de ces exemples relevant uniquement de l'épigraphie et de l'archéologie, il convient de signaler des sources chrétiennes et musulmanes qui dévoilent la survivance de croyances et de cérémonies païennes en terres d'Orient jusqu'à une époque très tardive, ainsi à 'Harran (IX[ème] siècle), en Égypte (VI[ème] siècle), à Augila en Cyrénaïque (VI[ème] siècle), en Asie Mineure comme à Éphèse (VI[ème] siècle). Et al. cf. P. Chuvin, *Chronique des derniers païens – la disparition du paganisme dans l'empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*,[2] Paris 1991, 143–144 ; 145–147. Notons aussi que la christianisation des régions rurales de Palestine fut très lente, cf. D. Bar, 'The Christianisation of Rural Palestine during Late Antiquity', *Journal of Ecclesiastical History* 54/3 (2003), 401–421.

[110] Il est primordial de noter ici que selon Urbach, les adoucissements que les Rabbins de la *Mishna* (II[ème] siècle) entreprirent dans les lois ayant trait au paganisme trouvent leur explication dans la prétendue « perte de vitesse » du polythéisme aux yeux des Gentils, ce qui – selon lui – aurait incité les Rabbins à rendre la législation rabbinique moins contraignante, cf. Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 136ff. Toutefois, une diminution des lois coercitives ne prouve pas systématiquement la disparition de l'acte répréhensible, contre lequel ces lois furent originellement instaurées. L'autorisation ou l'abolition d'un interdit exprime parfois une sorte de compromis *de facto* face à la réalité ou bien une nouvelle forme d'opposition, lorsqu'il est avéré que ni la coercition ni le système juridique de dissuasion ne parviennent à éradiquer efficacement le phénomène condamnable qui les dépasse de loin. Ainsi par exemple, la *Mishna Sota* 9, 9 stipule comme il suit : « משרבו המנאפים פסקו המים המרים », autrement dit : « Depuis que les actes adultérins augmentèrent, on annula la cérémonie des eaux amères (allusion à *Nmbs.* 5, 18ff) ». Voir aussi : *Tosefta Sota*, 14, 1–5 (éd. Lieberman, 235–236) : « : רבן יוחנן בן זכאי אומר משרבו הרצחנין בטלה (ענלה) ערופה » traduction : « Rabban Yohanan ben Zaccaï dit : Les assassins devenant de plus en plus nombreux, la cérémonie de la génisse dont

2.2. Le rapport des Juifs au Paganisme

Urbach et bien d'autres, prétendirent donc que « la tentation de l'idolâtrie » (יצרא דעבודה זרה),[111] fut littéralement éradiquée au début de l'époque du second temple, et que cette conclusion est tout aussi valable pour l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*. Ce critique basa essentiellement sa conclusion sur une série de textes talmudiques, qui sembleraient montrer que les Juifs n'accomplirent plus d'actes cultuels païens à l'époque du second temple.[112] Les traditions talmudiques babyloniennes décrivent en effet l'annulation de ce phénomène par

---

on aura brisé la nuque (allusion à *Deut.*, 21, 1–9) est annulée. » On notera également la *Halakha* stipulant que lorsqu'on entend un blasphème proféré, il incombe au Juif de déchirer son vêtement en signe de deuil, or au III[ème] siècle, le Sage palestinien R. Yohanan stipule en *Tǰ Mo'ed Qatan* 3, 7 (83b) comme il suit : « מהו לקרוע בזמן הזה ? ר' יוסי ר' ירמיה בשם ר' יוחנן : משרבו הגודפנים פסקו מלקרוע » traduction : « Quant est-il de déchirer ses vêtement de nos jours ? R. Yossi, R. Jérémie au nom de R. Yohanan [répondirent] : Depuis que les blasphémateurs augmentèrent en nombre, on cessa de déchirer [les vêtements] » ; *Tanh'uma Toledoth*, 21 (éd. Buber, 141). Dans tous les cas rapportés ci-dessus, c'est précisément la recrudescence du phénomène à combattre qui incita les Rabbins à permettre, voire à abolir les anciennes restrictions afin d'adapter leur positions halakhiques à la nouvelle conjoncture socio-religieuse. Il est par conséquent fort probable, que les nombreux adoucissements halakhiques légiférés par les Rabbins dans le domaine du paganisme appartiennent au même cadre de définition juridique, lorsque les lois coercitives ne pouvaient incontestablement plus empêcher l'influence des cultes païens sur le judaïsme palestinien, en raison de la forte popularité dont ceux-ci jouissaient parmi les non-Juifs, et des interractions sociales et économiques entre Juifs et païens qui, de fait, encouragèrent les influences mutuelles. Cf. *Infra*. En ce sens, les positions halakhiques adoucies envers les cultes païens ne sont qu'une nouvelle forme de lutte contre le paganisme ambiant devenu trop gênant, car une autorisation juridique peut parfois bien plus efficacement endiguer et contenir un acte indésirable, qu'une position rigide et contraignante rendue inefficace par une réalité intrinsèquement différente au sein de laquelle, le paganisme fut envahissant, ce qui obligea les Rabbins à légiférer en conséquence une fois placés devant le fait accompli.

[111] La notion même de יצרא דעבודה זרה (littéralement : le penchant incitant à l'idolâtrie) ainsi que ses nombreuses variantes, est utilisée par les Rabbins pour décrire une situation dans laquelle des Juifs en viendraient à commettre un acte cultuel païen. Aussi, lorsque les Rabbins traiteront de la question du temps de l'abolition de cette impulsion, leur intention sera en fait de définir l'époque où pour la dernière fois des Juifs servirent des divinités païennes.

[112] Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 154 : "There was a wide-spread feeling that idolatry did not constitute a danger to the people, since it was so obviously flase" ; Idem, *The Sages – Their Beliefs and Ideas*,[2] Jerusalem 1986, 17. (héb.) ; Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 120 : "Unlike the earlier Hellenistic Jews the Rabbis were no longer struggling with gentile paganism . . . In the first centuries C.E. the Jews were so far removed from clear-cut idolatry that there was not the slightest need to argue and to preach against it" ; Hadas-Lebel, « Le Paganisme à travers les sources rabbiniques », 413–414 ; A. Oppenheimer parle explicitement « d'affaiblissement notoire de l'attraction du paganisme sur le peuple juif », cf. Idem, *Galilee in the Time of the Mishna*, Jerusalem 1991, 138. (héb.) Voir également :

l'intermédiaire d'une légende rapportant l'emprisonnement du « penchant de l'idolâtrie » et de son éjection hors du monde au début de la période du second temple.[113] Dans les sources midrashiques palestiniennes les éléments légendaires et miraculeux rapportés dans les textes babyloniens y sont totalement absents.[114] Cela étant, les Rabbins

---

M. Beer, "The Destruction of the Second Temple Period in the Ancient Jewish Thought", in : A. Oppenheimer, I. Gafni, D. Schwartz (eds.), *The Jews in the Hellenistic and Roman World – Studies in the Memory of M. Stern*, Jerusalem 1996, 442 n. 26. (héb.) Quant à N. Belayche, elle ne dérogea en rien de la position formulée par Lieberman, cf. Idem (*Supra*, n. 58), 34–35 : "As S. Lieberman pertinently noted, contrary to Christian authors who entered into violent debate against pagan errors . . . the *Avodah Zarah* treaty condemns pagan pratices . . . without ridiculing or attacking them. Moreover, the rabbis did not see these practices as dangerous to their communities . . . because they were capable of isidiously undermining the purity of the sons of Israel." Voir aussi : T. Grossmark, "Laws Regarding Idolatry in Jewelry as a Mirror Image of Jewish-Gentile Relations in the Land of Israel during Mishnaic and Talmudic Times", *JSQ* 12, 3 (2005), 214 : "Rabbinical literature indicated . . . widespread feeling that idolatry had ceased to pose a danger to the Jewish people." Cet avis est de fait consensuel dans la recherche historique traitant de cette période et ce, depuis le début du XX^{ème} siècle, cf. Z. Yavetz, *Toledoth Israel*, 5, Jerusalem – Tel-Aviv 1928^{3}, 197 (héb.), selon qui à l'époque du second temple les Juifs furent lavés de tout soupçon de rapprochement aussi infime fut-il au paganisme. Voir pourtant les assertions très critiques de Blau déjà à cette époque, *Supra* n. 86. Urbach rapporta les sources suivantes : *Cant. Rabba* 7, 13 (éd. Dunsky, 160) ; *TB Yoma* 69b ; *TB Sanhédrin* 64a. La mention de la caducité du désir de commettre un acte religieux polythéiste figure aussi dans *TB ʿArakhin* 32b. Urbach rapporta aussi un passage du midrash *Éliahou Zouta* 8 (éd. Friedmann, 185), quoique cette source ne mentionne pas explicitement l'abrogation du יצרא דעבודה זרה au sein du peuple juif. Cependant, il semblerait que le célèbre érudit rapporta cette source puisqu'on y parle de Juifs polythéistes à l'époque du premier temple. Ce texte n'évoque pas ce phénomène pour la période du second temple, ce qui incita sans doute Urbach à citer ce passage qui, selon lui, appuierait sa thèse réfutant l'influence du paganisme sur les Juifs à l'époque du second temple.

[113] *TB Yoma* 69b ; *TB Sanhédrin* 64a.

[114] Il est à remarquer que dans les deux traditions babyloniennes rapportées dans la note précédente, apparaît un texte de Rav Hanina ou bien R. Hanina et il semblerait *a priori* qu'il intervient dans la narration même de l'anecdote. En dépit de la problématique concernant l'identification de ce Rabbin [voir à ce propos H. Albeck, *Introduction to the Talmuds*, Tel-Aviv 1969 [réimp. Tel-Aviv 1987], 155–156 (héb.)], il est à croire qu'il s'agisse ici de R. Hanina bar Hama, originaire de l'empire parthe, qui émigra en Palestine dans la première moitié du III^{ème} siècle. Il n'est donc pas improbable que l'historiette concernant l'emprisonnement du יצרא דעבודה זרה était connue d'un Amora palestinien. Toutefois, il semblerait que cette anecdote fut en réalité une constitution littéraire issue originellement de Babylonie. Les affirmations de R. Hanina ont assurément été insérées de façon préméditée dans le passage de l'anecdote pour expliquer la signification du vocable hébraïque אמת (= vérité) sur l'invective descendue prétendument du ciel, puisque cette même interprétation figure en *TB Shabbat* 55a, dans un passage qui ne présente aucun lien avec l'abolition de l'attirance à l'idolâtrie. Il faut par conséquent en conclure que le style littéraire légendaire de l'affaire de cette annulation qui apparaît dans les

de Palestine du III[ème] et IV[ème] siècles étaient également d'avis que les Juifs de Palestine cessèrent de pratiquer le paganisme au début de l'époque du second temple. Les divergences d'opinion parmi ces Sages sont focalisées sur la question de l'époque où les Juifs cessèrent d'adorer les dieux étrangers. S'agissait-il de l'époque d'Esther et de Mardochée ou bien de celle de Misaël, Hanania et ʿAzaria ?[115] Quoi qu'il en soit, il est juste de dire qu'aussi bien les Sages babyloniens que palestiniens du III[ème] et IV[ème] siècles, rattachèrent au commencement de la période du second temple l'éviction définitive des mœurs polythéistes au sein du peuple juif. De manière générale, la crédibilité historique accordée à des sources talmudiques palestiniennes, et encore plus babyloniennes, du III[ème] et IV[ème] siècles, décrivant des évènements ayant eu lieu quelque huit cents ans auparavant en terre d'Israël, est plus que douteuse. Néanmoins, ces sources semblent en l'occurrence conserver un noyau d'authenticité historique, puisque le témoignage apocryphe du livre de Judith de l'époque perse rapporté auparavant, corrobore globalement les légendes rabbiniques, si ce n'est dans la forme au moins dans le fond, quant à la disparition d'actes polythéistes commis par des Juifs au début de l'ère du second temple.[116]

---

traditions babyloniennes fut le fruit de la rédaction des Sages babyloniens, et n'était pas connue dans ses détails miraculeux et légendaires des Amoraïm palestiniens.

[115] *Cant. Rabba* 7, 13 (éd. Dunsky, 160).

[116] Y. Brand avança l'idée selon laquelle à l'époque du second temple, les Juifs de Palestine furent tout de même entachés par des coutumes idolâtres, cf. Idem, "Beth Shearim and the Nabateans", in : Idem, *Glasses in the Talmudic Literature*, Jerusalem 1978, 246 & n. 51. (héb.) Toutefois, pour autant que l'on sache, ce critique n'apporta aucune preuve confirmant son hypothèse. Il est cependant à remarquer, que mis à part l'affaire du Gymnase grec à Jérusalem à l'époque du grand-prêtre juif hellénisé, Jason (en l'an 175 a. C.) où des Juifs accomplirent peut-être des actes païens (cf. M. Stern, "Judaism and Hellenism in Eretz-Israel during the 3rd and 2nd Centuries B.C.E.", in : Idem, I. Gafni, M. D. Herr, M. Amit (eds.), *Studies in Jewish History – the Second Temple Period*, Jerusalem 1991, 18. (héb.) Rappelons ici que selon Stern, Ménélaus (172 a. C.), le grand-prêtre juif, partisan déterminé d'un Hellénisme radical, n'était pas un véritable réformateur arborant une vision théologique clairement définie, et qu'on ne sait pas bien cerner la nature religieuse du culte juif imposé à cette époque en Judée. S'agissait-il d'une quelconque symbiose syncrétique caractéristique des cultes orientaux, ou bien d'une sorte de monothéisme à l'état brut, dénué d'obligations religieuses au quotidien ? Cf. Stern, 20). Pour autant que nous le sachions, une seule source témoignerait d'un acte d'obédience aux mœurs religieuses des païens, commis de façon préméditée par des Juifs à l'époque du second temple, cf. *Macc.* II, 12, 40 : « εὗρον δὲ ἑκάστου τῶν τεθνηκότων ὑπὸ τοὺς χιτῶνας ἱερώματα τῶν ἀπὸ Ιαμνείας εἰδώλων, ἀφ ὧν ὁ νόμος ἀπείργει τοὺς Ιουδαίους· τοῖς δὲ πᾶσι σαφὲς ἐγένετο διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν τούσδε πεπτωκέναι. » Trad. « Or ils trouvèrent sous les tuniques de ceux qui avaient été tués des choses consacrés aux

Néanmoins, rien ne doit nous obliger à accepter l'argumentation d'Urbach pour la période de la *Mishna* et du *Talmud*.[117] Autrement dit, notre hypothèse selon laquelle après la destruction du second temple en 70, des Juifs embrassèrent à nouveau le paganisme repose sur le fait qu'aucune source palestinienne, ni dans la *Mishna*, ni dans la *Tosefta*, ni dans les Midrashim halakhiques, ni dans le Talmud de Jérusalem, ni dans les Midrashim à caractère exégètique, ne mentionne – explicitement ou bien même par allusion – la disparition du phénomène des Juifs attirés par les cultes païens.[118] Bien au contraire, nombreux furent les docteurs palestiniens du II[ème] et du III[ème] siècles qui parlèrent ouvertement du danger du paganisme et de l'existence du יצרא דעבודה זרה.[119] Ainsi par exemple nous lisons :

---

idoles qui étaient à Jamnia (= Yavné), et que la loi interdit aux Juifs ; il parut donc évident à tous que c'est pour ce motif qu'ils étaient tombés. » Toutefois, ce texte ne prouve pas qu'il y ait eu accomplissement d'actes païens au sein de la population générale, puisque ces évènements se déroulèrent de manière dissimulée. Il s'agit donc là d'actes isolés. De plus, il apparaît nettement de ce texte que la majeure partie du peuple Juif était fort éloigné du paganisme (*Macc*., *Ibid.* : « il parut donc évident à tous »). La plupart des sources relevant de la période du second temple font effectivement état de l'extrême rigueur que les Juifs manifestèrent à l'encontre de l'art figuratif et du paganisme en général. Voir à ce propos la présentation exhaustive des sources historiques et archéologiques par Beer, *Supra*, n. 112. Contra : A. Rosenthal, 'Figurative Art in Halakha at the End of the Second Temple Period', in: *Mehqerei Talmud*, III/2, Jerusalem 2005, 754–790. (héb.)

[117] Une des interrogations à élucider sera évidemment de savoir pourquoi précisément les Rabbins de Palestine du III[ème] et IV[ème] siècles, éprouvèrent le besoin à leur époque de rappeler que le יצרא דעבודה זרה fut aboli en Israël au début de la période du second temple. N'y aurait-il pas ici une réalité propre à l'époque du bas-empire et du début de l'ère byzantine qui aurait incité ces Rabbins à traiter cet élément de manière accentuée ? Cf. *Infra*.

[118] Excepté dans l'exégèse rapportée dans *Cant. Rabba* mentionnant l'abolition du désir d'idolâtrie, voir *Supra* n. 115.

[119] Il convient d'emblée de signaler que dans les passages talmudiques qui vont suivre, les Rabbins mettent en relief le lien existant entre le désir et l'idolâtrie, en avertissant le lecteur de se méfier de son emprise redoutable. Quelle est donc la valeur historique à accorder à ces textes ? Il est plausible, d'une part, que l'influence des cultes païens sur les Juifs de palestine fut telle, qu'elle inquiéta considérablement la classe rabbinique, laquelle manifesta ses appréhensions par le biais de discussions portées sur l'influence néfaste des religions païennes. D'autre part, il n'est pas toujours aisé de prouver qu'une réalité historique de Juifs polythéistes fut à la l'origine de l'énonciation de ces exégèses rabbiniques. Peut-être que ces débats ne sont finalement que théoriques ayant pour but de dénoncer des comportements sociaux, voire religieux, allant à l'encontre du judaïsme rabbinique, d'où l'assimilation à la faute la plus grave aux regard de la Halakha, celle de l'idolâtrie. Que l'interprétation historique à donner à ces dires rabbiniques, soit comme l'une ou l'autre proposition, il apparaît néanmoins que les Rabbins de Palestine ne présentèrent pas l'abolition de l'idolâtrie au sein des Juifs comme un acquis, mais au contraire, comme un espoir à venir, ce qui demande étude. Dans la mesure où nous trouverons des sources explicites prouvant que des Juifs adorèrent des divinités païennes au temps de la *Mishna* et du *Talmud*, alors sera-t-il possible d'y joindre ces

> R. Shimon b. Éléazar dit au nom de R. Halfaï b. Agra, qui dit au nom de R. Yohanan b. Nouri : Quiconque arrache ses cheveux, déchire son habit, brise ses ustensiles, disperse [c-à-d : dilapide] son argent à cause de sa colère, ressemblera à tes yeux à un idolâtre, car si son penchant venait à lui dire : Va et sert l'idolâtrie, il aurait servi, car telle est l'œuvre du mauvais penchant. [שאילו אומר לו יצרו: לך ועבוד עבודה זרה עובד היה, שכך היא עבודתו של יצר הרע][120]

La possibilité qu'un Juif puisse au II[ème] siècle, devenir par conséquent polythéiste ne fut donc pas écartée. À cette époque les docteurs de la *Mishna* affirmèrent que la loi biblique s'efforça d'anathémiser la fabrication de toutes représentations figurées. Cet enseignement est scellé par la déclaration suivante :

> le texte biblique a tellement pourchassé le mauvais penchant [en interdisant toutes les images] pour ne lui donner aucun prétexte d'autorisation. (כל כך רדף הכתוב אחר יצר הרע שלא ליתן לו מקום למצוא לו אמתלת להתר)[121]

Selon le contexte de cette exégèse il est évident que les Rabbins parlèrent du penchant de l'idolâtrie. Les Sages palestiniens préviennent celui qui abandonne la religion juive, en raison d'influences indésirables surnommées « mauvais penchant » (יצר הרע) d'un rapprochement inévitable du paganisme sans aucune autre issue, et voici leurs propos :

> « Tu mangeras et tu seras rassasié. Gardez vous de laisser séduire votre cœur, de vous écarter et de servir d'autres dieux, de vous prosterner devant eux. » (*Deut.* 11, 15–16) Il leur a dit : Méfiez-vous du mauvais penchant, de peur qu'il ne vous trompe, en conséquence de quoi vous quitteriez la Loi, car dès que l'homme [c-à-d : le Juif] s'éloigne de la Loi, il s'en va et embrasse [littéralement : se colle à] l'idolâtrie. [הזהרו שמא יטעה אתכם יצר הרע שכיון שאדם פורש מן התורה הולך ומדבק בעבודה זרה][122]

---

textes pour y voir un témoignage complémentaire confirmant la lutte qu'engagèrent les Rabbins contre l'existence réelle du phénomène de Juifs attirés par le polythéisme ambiant. Cf. *Infra.*

[120] *Tosefta Baba Qamma*, 8, 31 (éd. Lieberman, 49) ; *ARN*, 3 (éd. Schechter, I[ère] version, 15) : « : קרע את בגדיך ולמחר אומר לך היום אומר לו שכך אומנותו של יצר הרע. עבוד עבודה זרה [והולך ועובד עבודה זרה] » Traduction : « Car telle est l'œuvre de la mauvaise tentation, aujourd'hui elle lui dit : déchire tes vêtements et le lendemain elle lui dit : Adore l'idolâtrie [et il s'en va et accomplit l'acte idolâtre] » ; *ARN*, 4 (éd. Schechter, II[ème] version, 16–17). Dans cette version, les dires de R. 'Akiva (I[ère] moitié du II[ème] siècle) se terminent différemment : « לך ועבוד עבודה זרה והוא שומע לו », traduction : « Va t'en et adore l'idolâtrie, et il l'écoute. » Pour une version similaire à celle de *ARN* I[ère] version, voir *TB Nida* 13b.

[121] *Mekhilta de Rabbi Ishmael, Massekhta deBahodesh*, 6 (éd. Horovitz-Rabin, 225).

[122] *Sifri sur Deut.*, 43 (éd. Finkelstein, 96) ; *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 11, 17 (éd. Hoffmann, 37–38).

Dans une tradition palestinienne du III[ème] siècle, apparaissant dans le Talmud de Babylone, on lit comme il suit : « Oh ! Oh ![123] Voilà que c'est elle (= la tentation de l'idolâtrie) qui a détruit le temple et son sanctuaire, qui a tué tous ses justes, qui les a exilés de leur terre et [en dépit de tout cela] elle danse encore parmi nous. [ועדיין מרקד בינן] »[124] Ce texte semble indiquer là encore que le danger des cultes païens fut une réalité présente au III[ème] siècle. Certaines exégèses rabbiniques du II[ème] au IV[ème] siècles, montrent que l'attirance du paganisme sur le judaïsme palestinien était bien d'actualité et que son abolition fut bien loin d'être le cas. Ainsi par exemple nous lisons :

> R. Shimon bar Yohaï (II[ème] siècle) dit . . . Dieu dit à Moïse : dans le monde ici-bas puisqu'ils [les Juifs] furent sous l'emprise de la tentation ils servent l'idolâtrie, mais dans le monde à venir [littéralement :

---

[123] En araméen dans le texte : « ביא, ביא », cf. Jastrow, *Dictionary*, 160 : "Interj. . . . woe woe, it is (the tempter) that destroyed the Temple . . ."

[124] *TB Yoma* 69b. Ce texte semble être d'origine palestinienne car il débute de la manière suivante : « Rav a dit, et si tu veux je te dirais qu'il s'agit de R. Yohanan : . . . ». Il semblerait donc qu'il faille dater ce texte au III[ème] siècle, car Rav, disciple de R. Judah le Prince (180–219), quitta la terre d'Israël pour la Babylonie après l'an 219, et l'essentiel de son œuvre fut au III[ème] siècle. Quant à R. Yohanan il mourut en 279. Toutefois, une vérification méticuleuse des manuscrits de ce passage talmudique dévoile une autre version dans laquelle on peut lire : « R. Judah a dit et si tu veux je te dirais Rav (ou bien Rabbi) Nathan [= l'auteur de ces dires] », cf., R. N. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim – Yoma – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, München 1872, 200 lettre : « נ ». (héb.) Selon cette version, il est possible qu'il faille faire remonter l'origine de cette tradition à la génération d'Oucha (après 135). Néanmoins, dans la source parallèle rapportée dans *TB Sanhédrin* 64a, ces paroles sont attribuées à Rav Judah bar Yehezqel ou bien à R. Jonathan, cf. R. N. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim – Sanhédrin – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, Mainz 1878, 180 et lettre : « ל ». (héb.) R. Jonathan était le disciple de R. 'Hiyya, qui œuvra en Palestine au III[ème] siècle, voir. A. Hyman, *Toledoth Tannaim VeAmoraim*, II, Londres 1920 [réimp. Jérusalem 1987], 698–700. (héb.) R. Yohanan connut R. Yonathan et enseigna devant lui [cf. Hyman, 699]. R. Yohanan rencontra dans sa jeunesse Rav qui devint l'un de ses maîtres, [Hyman, 655]. Le maître incontesté de Rav Judah bar Yehezqel fut Rav [Hyman, 542–543]. Pour conclure, nous n'avons pas la possibilité de désigner précisément l'auteur d'origine de cette tradition. Cependant, nous pouvons établir des liens entre les Rabbins qui apparaissent en *TB Yoma* (dans la version imprimée) avec ceux qui figurent dans *TB Sanhédrin*, il n'est, en conséquence, pas exclu que l'origine de cette tradition soit palestinienne. Le schéma de la transmission de cette anecdote pourrait être résumé ainsi. R. Yohanan, qui la propagea, la détenait sûrement de Rav (et probablement de la même manière Rav Judah bar Yehezqel son disciple). R. Jonathan qui la transmit, l'obtint également de R. Yohanan. Cette tradition palestinienne fut sans doute basée sur une réalité historique dans laquelle l'attirance des cultes païens sur le peuple juif fut sans doute considérable au II[ème] et III[ème] siècles.

> le futur à venir [לעתיד לבוא] je leur extirperai [littéralement : arrache, déracine] le mauvais penchant et leur donnerai un cœur de chair, ainsi qu'il est dit : « J'ôterai le cœur de pierre de leur corps et leur donnerai un cœur de chair » (*Ezch.* 11, 19 ; 36, 26).[125]

Un autre texte, quant à lui difficile à dater, avance aussi l'idée selon laquelle le paganisme et l'attirance qu'il exerce sur le peuple juif ne disparaîtront qu'à la fin des temps. La conclusion de ce texte est comme il suit :

> Dans le futur, Le Saint-Béni Soit-Il fera de la sorte : il ne vérifiera Jérusalem qu'à la lueur d'une bougie pour y brûler l'idolâtrie et pour y déraciner la mauvaise tentation, c'est pour cela qu'il est dit : « [En ces temps] j'inspecterai Jérusalem avec des bougies » (*Sophon.*, 1, 12).[126]

Dans la littérature midrashique, on rencontre une tradition originelle du II[ème] siècle, répercutée par des Sages du IV[ème] siècle, concernant le culte fort ancien de Molokh accompli par des Juifs à l'époque biblique. La conclusion de l'exégète est particulièrement intéressante :

> Regarde de quelle manière ils furent enthousiasmés par l'idolâtrie, le Saint-Béni Soit-il dit : « C'est par la mauvaise tentation que vous péchiez et partiez en exil, mais à la fin des temps je vous l'arracherai ».[127]

---

[125] *Exd. Rabba* 41, 7.

[126] *Pesikta Rabbati* 8 (éd. Friedmann, 29a) : « כך עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות אינו מפשפש את ירושלים אלא בנרות לבער משם עבודה זרה ולעקר יצר הרע, לכך נאמר : אחפש ירושלים בנרות ». Il n'est pas improbable que ce texte camoufle en réalité une critique du caractère païen de la colonie d'Aelia Capitolina depuis le temps d'Hadrien (117–138) et ce, jusqu'au début du IV[ème] siècle. Concernant les cultes d'Aelia Capitolina, voir : N. Belayche, « Dimenticare . . . Gerusalemme – Les paganismes à Aelia Capitolina du II[ème] au IV[ème] siècle de notre ère », *REJ* 158 (1999), 287–348 ; Idem (*Supra*, n. 58), 108–170. Voir également notre étude traitant du sujet en question : E. Friedheim, "The Pagan Cults of Aelia Capitolina – a City without Syncretism", in : A. Faust & E. Baruch (eds.), *New Studies on Jerusalem – Proceedings of the Third Conference*, Ramat-Gan 1997, 29–42. (héb.) Il convient de noter qu'à l'inverse du précédent passage exégétique évoqué, le texte dont il s'agit ici, ne s'oppose pas explicitement à l'existence éventuelle de Juifs polythéistes. La critique est ciblée essentiellement sur le paganisme (probablement d'Aelia Capitolina) et sur son influence néfaste, dénommée יצר הרע, autrement exprimé : le mauvais penchant. Toutefois, puisque cet enseignement fut sûrement énoncé à l'oral dans la synagogue ou bien dans la maison d'études, en tout cas devant une assemblée de Juifs, il est permis de supposer que l'expression hébraïque יצר הרע rapportée simultanément avec la mention de l'idolâtrie, fait allusion, là encore, à l'influence que les cultes païens pouvaient exercer sur les Juifs. Quoi qu'il en soit, il est absolument évident aux yeux de l'exégète anonyme que le pouvoir menaçant de la tentation du paganisme est encore d'actualité à son époque, d'où l'espoir de son abolition dans le futur.

[127] *Midrash Tanh'uma (Excursus sur Parachat Vaeth'anan)*, 2, 2 (éd. Buber, 15) :

Dans tous ces enseignements l'idolâtrie est intimement liée à la mauvaise tentation (יצר הרע). Force est de constater que les exégètes palestiniens, du temps de la *Mishna* et du *Talmud*, n'évoquèrent jamais la disparition du danger de l'acte païen et de son influence sur le peuple juif. La vitalité du paganisme palestinien à l'époque romaine et son emprise sur les Juifs, conduisirent les docteurs de la Loi à aspirer de manière récurrente à une situation expectative, temporellement indéfinie, où les Juifs quitteraient définitivement les voies du paganisme. Cette attente, quelque peu pathétique, prouve l'existence d'une réalité fondamentalement dissemblable aux premiers siècles de l'ère chrétienne, dans laquelle des Juifs s'adonnèrent visiblement au paganisme ambiant.

2.3. Rapports négatifs vis-à-vis du paganisme dans la *Aggada* et dans la *Halakha* – Théorie ou bien réalité historique ?

Les Sages insistent à plusieurs reprises sur la profonde dichotomie opposant le judaïsme au paganisme. Ainsi par exemple, les Rabbins voient dans l'idolâtrie un élément gravissime, à tel point que : « quiconque renie son existence même est comparable à celui qui aurait

---

ראה היאך היו להוטין אחר עבודה זרה, אמר הקב"ה: על-ידי יצר הרע הייתם חוטאים ונולים, אבל לעתיד לבא אני עוקרו מכם ». Ce texte semble avoir été transmis par un sage du nom de R. Judah Halévy, connu généralement sous le nom de R. Judah (Youdan) b. R. Shalom ou bien R. Judah Halévy b. R. Shalom, Amora palestinien œuvrant au IV[ème] siècle, cf. Hyman, *Toledoth Tannaïm Ve-Amoraim*, II, Londres 1920 [réimp. Jerusalem 1987], 570. (héb.) Toutefois, dans le texte parallèle mentionné dans *Deut. Rabba*, 11 (éd. Lieberman, 9), cet enseignement n'est malheureusement pas datable, cf. *Ibid.* : « אמר הקב"ה בעה"ז, לפי שהיה יצר הרע מצאוי (= מצוי) היו עושים עבודה זרה אבל לעתיד לבא אני עוקר יצר הרע מכם, ואין אתם חוטאים עוד . . . » Traduction : « Le Saint-Béni soit il dit : Dans ce monde ci, puisque la mauvaise tentation est présente, vous faites de l'idolâtrie, mais dans le monde à venir je vous extirpe le mauvais penchant, et vous ne fauterez plus. » Il n'est cependant pas impossible que cet enseignement fut originellement daté du II[ème] siècle, ainsi que nous pouvons le déduire d'une autre variante située dans le *Midrash Tanh'uma, Kī-Tissa*, 13 (éd. Buber, 114), où nous lisons ainsi : « R. Shim'on b. Yohaï (II[ème] siècle) dit : Moïse ne cessa de prier que lorsque le Saint-Béni soit-il acquiesça à sa demande. Le Saint-Béni Soit-Il dit : Dans ce monde ci, puisque la mauvaise tentation était présente parmi vous, vous fautiez devant moi, mais pour le monde à venir, je vous l'extirperai [litt : l'extirpe]. » cf. également Ms. Oxford II (*Ibid.*, n. 99) qui rapporte une version supplémentaire, similaire à celle de *Deut. Rabba* susmentionnée. L'expression « et vous ne fauterez plus » (ואין אתם חוטאים עוד), sous-entend par conséquent qu'au temps de l'auteur (II[ème] et/ou IV[ème] siècle) des Juifs faillaient encore aux injonctions halakhiques en accomplissant des rites païens, résultante inévitable des influences cultuelles ambiantes, qui furent loin d'avoir disparu.

accepté la Thora dans son intégralité. »[128] Le simple fait de penser aux religions païennes est considéré par les Rabbins comme étant une infraction à part entière, à la différence de toute autre réflexion répréhensible ne conduisant pas au passage à l'acte, auquel cas il ne pourrait y avoir de sanctions suivant la *Halakha*.[129] Les Rabbins

---

[128] *TB Nédarim* 25a ; *TB Kiddushin* 40a ; *TB Shevuot* 29a ; *TB Hulin* 5a. Parallèlement, les Sages stipulent que parmi les dix prescriptions équivalentes à toutes les injonctions de la Loi, figure « l'éloignement de l'idolâtrie » (ריחוק עבודה זרה). Autrement dit, quiconque s'éloigne des cultes païens est semblable à celui qui ne transgresse aucun commandement divin, cf. *ARN*, 38 (éd. Schechter, II[ème] version, 101) et versions parallèles.

[129] *TB Kiddushin* 39b ; *TB Hulin* 142a. Il convient à ce propos de rappeler les dires de R. Eliézer b. Hyrcanos (I[er]–II[ème] siècles) affirmant péremptoirement que même les pensées les plus anodines des païens sont perpétuellement orientées vers le paganisme, cf. *Mishna Hulin*, 2, 7 : « שסתם מחשבת נכרי לעבודה זרה » ; *TJ Betsa*, 1, 1 (60a) ; *TJ ʿAvoda Zara*, 2, 3 (41b) : « מחשבת נכרי לעבודה זרה » ; *Ibid.*, 2, 7 (41c). La version imprimée de ce texte apparaissant dans les occurences du *TB* sont divergentes des variantes originaires de Palestine, cf. *TB ʿAvoda Zara*, 32b ; *TB Hulin*, 13a ; *Ibid.*, 38b ; *Ibid.*, 116b : « סתם מחשבת עובד כוכבים לעבודת כוכבים ». Telle est également la version que l'on trouve en *TB Guittin* 45b. Il faut néanmoins noter, que les éditions de Venise et de Soncino présentent différemment ce dernier passage : « גוי לעבודת כוכבים ». Les manuscrits de Munich et de Vatican 140 rendent, quant à eux, la version « נכרי לע"ז », confirmant ainsi l'authenticité d'origine de la variante des textes judéens susmentionnés. Sonder intimement les pensées des hommes relève évidemment de l'illusoire. Il n'est donc ici nullement question de vérifier méthodiquement la valeur factuelle des paroles de R. Eliézer. En revanche, cette affirmation, vraie ou contestable, est d'importance car elle témoigne de l'intime conviction de l'un des plus importants Sages de la génération de Yavné concernant le cadre religieux au sein duquel évoluaient les païens aux I[er]–II[ème] siècles. Aux yeux du maître juif, les pensées du non-Juif convergent dans leur intégralité vers les rites païens. Cette idée récuse, une fois encore, la thèse visant à démontrer le présumé « désintérêt croissant » manifesté par les polythéistes à l'égard de leurs religions ancestrales ainsi que la prétendue adhésion idéologique de la classe rabbinique à ce processus. Cela dit, on pourrait *a priori* objecter aux dires de R. Eliézer, le fait qu'il autorisât par ailleurs ses coreligionnaires, à fabriquer des bijoux destinés au rituel païen en contrepartie d'un salaire, cf. *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 8. Cet arrêté, de prime abord assez complaisant à l'égard du paganisme ambiant, fut là encore motivé selon Urbach, par la perte de vitesse des religions païennes et de leur emprise sur le peuple juif [cf. Urbach, "The Laws of Idolatry", 159 : "He [= R. Eliezer] had not the slightest misgiving that Jewish crafsmen who earned their living by selling trinkets for idolatric purposes might thereby be seduced into idolatry themselves. On the contrary, he was confident that, if put to the test, they would keep the solemn undertaking . . . to die rather to commit idolatry."] Ce texte, dont l'authenticité d'origine est prouvée [cf. Urbach, *ibid.*, 158 n. 37], semble donc contester les affirmations de R. Eliézer rapportées en amont ! Nous sommes cependant d'avis, que la position halakhique condescendante de R. Eliézer s'inscrit, là aussi, dans la nouvelle forme de lutte engagée par les Rabbins après la destruction du second temple contre le paganisme, privilégiant dès lors la promulgation d'autorisations juridiques afin de pallier à l'inefficacité avérée de la coercition. (cf. *Supra*, n. 110) Autrement dit, il existait assurément une réalité de Juifs, œuvrant au sein

s'échinèrent à comparer l'impureté du polythéisme à celle de la charogne et selon R. ʿAkiva, à celle de la femme après ses menstrues.[130] Les Sages partageaient l'opinion selon laquelle l'exil du peuple juif de la terre d'Israël trouve son origine dans les nombreuses exactions commises à l'égard de la *Halakha*, et en premier lieu via l'idolâtrie.[131] Dans la littérature rabbinique, on évoque l'idée, selon laquelle le paganisme causera assurément la destruction du monde.[132] Dans la liste des actions condamnables qui, selon les Rabbins, suscitent l'infortune et l'adversité sur terre, les coutumes païennes y occupent la première place.[133] Aux yeux des Sages, la sécheresse est, avant toute

---

du cercle rabbinique ou gravitant dans sa périphérie, qui en tant qu'orfèvres confectionnaient occasionnellement des bijoux destinés aux cultes païens, [cf. notamment M. Schwabe, "Greek Inscriptions from Beth She'arim", *BJPS* 5 (1938), 80. (héb.)] c'est précisément pour endiguer cet état de fait que R. Eliézer promulgua son autorisation, laquelle ne constituait par conséquent, qu'un contrecoup juridique à la réalité historique, et non le contraire. L'opinion tranchée de R. Eliézer sur les pensées des païens focalisées sur le polythéisme, concorde du reste convenablement à l'ensemble de ses positions, ordinairement assez radicales [cf. *Infra*, n. 1160], à l'encontre des non-Juifs. C'est ainsi que ce Sage est d'avis que les Gentils n'ont aucunement droit au monde futur, contrairement à l'avis de R. Yehochoua, cf. *Tosefta Sanhédrin*, 13, 2 (éd. Zuckermandel, 434). R. Eliézer partage l'opinion, résolument contraire à celle des Sages, selon laquelle les sacrifices des non-Juifs ne peuvent en aucun cas être acceptés dans le temple de Jérusalem, cf. *TB ʿAvoda Zara* 23a : « וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן » ; *TJ ʿAvoda Zara*, 2, 1 (40c). Cette ordonnance corrobore, au demeurant, le soutien que R. Eliézer apporta aux « dix-huit mesures » promulguées en l'an 66 par le courant nationaliste de Beth Shammaï – dont il fut le disciple – pour dissoudre les relations sociales entre Juifs et païens [cf. *TJ Shabbat*, 1, 4 (3c) ; *Tosefta Shabbat*, 1, 17 (éd. Lieberman, 4) ; *TB Shabbat*, 153b] ainsi que la décision des prêtres zélotes de refuser les offrandes des non-Juifs, dont le sacrifice impérial, dans le temple de Jérusalem, ce qui constitua un véritable *casus belli* provoquant la Grande Révolte juive de 66 contre Rome, cf. Josèphe, *De Bello Judaico*, II, 408–410. Voir enfin : Y. Gilat, *R. Eliezer ben Hyrcanus – A Scholar Outcast*, Ramat-Gan 1984, 382 ; 402–407 ; 451 : "The purpose behind R. Eliezer's hostilities towards the gentiles was to limit cooperation between Jews and gentiles and, so far as possible, to discourage all social contact between them" ; I. Ben-Shalom, "Events and Ideology of the Yavneh Period as Indirect Causes of the Bar-Kokhva Revolt", in : A. Oppenheimer & U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt – A New Approach*, Jerusalem 1984, 5–6. (héb.)

[130] *Mishna Shabbat* 9, 1 ; *Tosefta Zavim* 5, 6 (éd. Zuckermandel, 680) : « L'idolâtrie et ses ustensiles sont impurs comme la charogne » ; *TB Shabbat*, 82a ; *TB ʿAvoda Zara*, 47b.

[131] *Mishna Avot* 5, 9 ; *ARN* 38 (éd. Schechter, I[ère] version, 115) : « Le Saint-Béni Soit-Il [leur] dit [à Israël] : Puisque vous désirez servir l'idolâtrie, moi aussi, je vous exilerai dans un endroit où il y a de l'idolâtrie . . . » ; *ARN* 41 (éd. Schechter, II[ème] version, 115) ; *TB Shabbat* 33a ; *Nmbs. Rabba* 7, 10.

[132] *Seder Éliahou Rabba*, 16 (éd. Friedmann, 74).

[133] *Lvt. Rabba* 17, 3 (éd. Margulies, 374–375). Voir sur place les annotations de l´éditeur. Et al.

autre chose, la conséquence directe de l'accomplissement d'actes polythéistes.[134] Le paganisme est considéré comme détestable, écœurant, abominable, défectueux, corrompu, assurant la géhenne à ses adeptes.[135] Les Rabbins affirmaient que les blasphémateurs, les injurieux du nom divin ainsi que les polythéistes seront effacés du monde.[136] Il n'existe pas dans le judaïsme rabbinique d'offense plus grave que l'acte païen commis par un Juif, à tel point, que même menacé de mort, il incombe au Juif de se laisser tuer plutôt que de transgresser les interdits concernés.[137] Ces exemples sont suffisants pour argumenter notre

---

[134] *TJ Sanhédrin*, 6, 7 (23d).

[135] Voir par exemple : *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 9 ; *TB Hulin*, 23a ; *TB Sanhédrin* 57a ; *TB Temoura* 28b ; *Mekhilta de Rabbi Ishmael, Masehta DeBahodesh Yitro*, 9 (éd. Horovitz-Rabin, 238) : « L'idolâtrie est appelée abomination . . . de la même manière que l'idolâtrie souille la terre [d'Israël] et chasse la providence divine . . . » ; *Ibid., Masekhta de-Khaspa Michpatim*, 20 (éd. Horovitz-Rabin, 332) ; *Midrash sur Prvbs.*, 6, 16 (éd. Buber, 56) ; *Deut. Rabba*, *Ekev* (éd. Lieberman, 77) : « . . . car tous les idolâtres sont fils de femmes impures et furent par conséquent appelés : charogne, souillure et abomination, comparativement à leur idolâtrie . . . » ; *Midrash Tanh'uma*, 10, 10 (éd. Varsovie) ; *Seder Éliahou Rabba*, 31 (éd. Friedmann, 159). Et al.

[136] *Gen. Rabba*, 1, 13 (éd. Theodor-Albeck, 11).

[137] *Tosefta Shabbat*, 15, 17 (éd. Lieberman, 75) : « . . . Rien n'est plus important [littéralement : ne tient devant] que la sauvegarde de la vie excepté [dans le cas de] l'idolâtrie, l'adultère et le meurtre [explication : auxquels cas il incombe au Juif de se laisser tuer plutôt que de les enfreindre afin de garder la vie sauve] . . . » ; *TJ Péah* 1, 1 (15d) ; *TJ Shevi'it* 4, 2 (35a) ; *TJ Sanhédrin* 3, 5 (21b) ; *TB Yoma* 82a ; *TB Pessahim* 25a–b ; *TB Ketouboth* 19a ; *TB Sanhédrin* 74a ; *TB ʿAvoda Zara* 27b ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 838 (éd. Hyman, 121). Et al. En d'autres termes, s'il est impossible de recevoir un traitement médical qui ne soit lié à des pratiques cultuelles païennes, les Rabbins interdisent en l'occurrence la guérison même si le malade est visiblement en danger de mort. Rappelons à ce propos l'anecdote concernant R. Éléazar b. Dama, neveu de R. Ishmaël (II[ème] siècle), qui mordu par un serpent, probablement venimeux, succomba à sa morsure peu de temps après, lorsque R. Ishmaël lui interdit de recevoir un traitement médical qui dépendait d'une pratique cultuelle étrangère au judaïsme, cf. *Tosefta Hulin* 2, 22 (éd. Zuckermandel, 503) ; *TJ Shabbat* 14, 4 (14d) ; *TJ ʿAvoda Zara* 2, 2 (40d) ; *Eccl. Rabba* 1, 3 ; *TB ʿAvoda Zara* 27b. Jacob du village de Sakhnia (dans *TJ* : Sama, et dans la *Tosefta* selon les manuscrits d'Erfurt et de Vienne : Sama ; et dans la suite de la *Tosefta*, *Ibid.*, 24 on rapporte une autre anecdote avec probablement le même personnage dénommé cette fois : Jacob du village de Si(a)khnin, cf. aussi : *TB ʿAvoda Zara* 17a ; *Eccl. Rabba* 1, 4 : "Jacob du village de Sakhnia", *Ibid.*, 7, 3 : « Jacob du village de Sama ») qui proposa de guérir Ben Dama était probablement un Judéo-chrétien (cf. *TB ʿAvoda Zara*, 17a : « et j'ai trouvé [un homme] [faisant partie des élèves de Jésus le Nazaréen dénommé Jacob du village de Sakhnia] qui me disait . . . » Pour le supplément entre crochets, effacé dans nombre d'éditions imprimées par la censure chrétienne médiévale, cf. R. N. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim – ʿAvoda Zara – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, München 1879, 38 lettre « ב » (héb.) ; *Hesronot Hachas – Sefer Kevutzat Hahachmatot*, Cracovie 1894 [réimp. Tel Aviv 1989], 63. (héb.) Quant à l'identité judéo-chrétienne du Jacob en question, voir en dernier lieu D. Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme – Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique*

thèse. Ils démontrent que durant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne, les Rabbins insistèrent vigoureusement sur l'essence extrêmement néfaste du paganisme sous toutes ses formes. On pourrait *a priori* avancer l'idée selon laquelle les docteurs de la Loi, ne continuèrent en fait qu'un schéma littéraire très hostile au polythéisme existant déjà dans la Bible. Si tel était le cas, leurs enseignements ne reposeraient peut-être pas sur une conjoncture contemporaine. Cela étant, il n'est pas impossible, que le regard foncièrement atrabilaire que les Rabbins portèrent à l'égard du paganisme ambiant, trouve son origine dans une réalité religieuse et culturelle propre à la Palestine romaine, dont les Juifs faisaient intégralement partie. La condamnation sans équivoque que les Rabbins portèrent à l'encontre du polythéisme correspond fort bien à la vitalité du paganisme en Palestine romaine et dans les régions lui étant limitrophes ainsi que nous l'apprennent les sources archéologiques et surtout épigraphiques. La critique des Rabbins dans ce domaine dévoile leurs craintes, quant aux rapports sociaux entre Juifs et Gentils, qui pourraient éventuellement déboucher sur un rapprochement entre le Juif et les religions païennes pouvant favoriser des influences cultuelles. Cette inquiétude apparaît explicitement dans les paroles de R. ʿAkiva (II^{ème} siècle), lequel affirme :

I^{er}–II^{e} siècle, Paris 2005, 117–176. Toutefois, il est important de souligner que dans le cas présent, R. Ishmaël appliqua une conception halakhique selon laquelle il est préférable de mourir plutôt que de recevoir un traitement médical comprenant des éléments religieux étrangers au judaïsme même s'il ne relèvent pas directement du paganisme mais d'une dissidence du judaïsme telle que le judéo-christianisme. Il n'est pas improbable d'ailleurs que déjà à son époque (II^{ème} siècle) R. Ishmaël considéraient les Judéo-chrétiens comme étant des païens à part entière, puisque selon lui, le dimanche doit être assimilé aux fêtes païennes, avec toutes les implications halakhiques que cela soulève, cf. *TB ʿAvoda Zara*, 6a [selon les mss. de Munich (נוצרים) et Espagnol (נצרי) à comparer avec la version imprimée de Vilna (יום אחד).] Il convient aussi de noter que pour les Rabbins, parmi les outrages les plus graves, au nom desquels il est préférable de se laisser mourir plutôt que de les perpétrer, l'idolâtrie est toujours placée en première position avant l'adultère et le meurtre. Signalons dans ce contexte qu'un des pères de l'Église, Tertullien (155–225), contemporain des Sages de la *Mishna* et de la première génération de ceux du *Talmud*, présenta également l'idolâtrie comme étant le péché suprême de l'espèce humaine, cf., Idem, *De Idololatria*, 1, 1 (trad. J. H. Wasczink & J. C. van Winden, Leiden 1987, 22–23) : « principale crimen generis humani » ; Idem, *De Patienta*, 5, 21 : « principale delictum ». Tertullien considéra lui également ces trois comportements comme étant les infractions par excellence de par leur gravité, cf. Idem, *De Pudicita*, 5, 5 : « principalia delicta ». Cette comparaison avec la littérature rabbinique, qui elle aussi présente dans un ordre similaire les plus graves exactions, est forte intéressante et peut en outre témoigner de l'importance de l'impact du paganisme aux II^{ème} et III^{ème} siècles sur différentes populations monothéistes de l'empire romain.

> Ne réside pas parmi les Gentils, afin que tu ne serves pas un culte étranger. (אל תדור בין הגוים שלא תעבוד עבודה זרה)[138]

Ce texte ne relève pas seulement d'une opposition d'idées à l'égard du paganisme, il s'agit là d'une prise de position pragmatique mettant en garde la population juive du danger réel de l'attirance des cultes païens, auquel devaient faire face particulièrement les Juifs résidant dans des cités telles que : Césarée-Maritime, Eleutheropolis/Beit Guvrin, Lydda ou encore Scythopolis-Nysa/Beth-Shean dont les populations présentaient une forte composante non-juive à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*.[139] Un autre texte, daté aussi du II[ème] siècle, exprimant également la crainte que pouvaient susciter les influences païennes, affirme comme il suit :

> « [Si ton frère, l'enfant de ta mère . . . vient secrètement te séduire, en disant : 'Allons servir des dieux étrangers'], que toi ni tes pères, n'avez jamais connus . . . » (*Deut.* 13, 7 ; 28, 36 ; 28 ; 64) R. Yossi le Galiléen (II[ème] siècle) dit : Voilà une chose déshonorante [littéralement : dégradante, condamnable] pour Israël. Les Nations du monde n'abandonnent pas ce que leurs pères leur ont transmis, tandis que les Juifs [Israël, dans le texte] délaissent ce que leurs pères leur ont enseigné en allant servir [littéralement : et ils s'en vont et servent] l'idolâtrie.[140]

Le fait que ce Sage énonça ses critiques au présent n'est probablement pas fortuit. Elles corroborent, là encore, un phénomène d'actualité : d'une part les Gentils conservent leurs cultes ancestraux, ce qui infirme une fois encore la prétendue thèse de la disparition évolutive

---

[138] *ARN* 33 (éd. Schechter, II[ème] version, 71–72). Le manuscrit Halbershtam donne quant à lui une version quelque peu différente : « . . . de crainte que tu ne serves l'idolâtrie שמא תעבוד עבודה זרה . . .) ». Dans la tradition parallèle de la première version de *ARN*, il n'est pas fait, il est vrai, mention explicite de l'élément païen, il y est dit : « Ne viens pas parmi les Gentils de peur que tu ne soit influencé [litt : que tu n'apprennes] de leurs actes. (אל תבא לבין הגוים שמא תלמוד ממעשיהם) » (*ARN* 26, éd. Schechter, I[ère] version, 82 & n. b) Cette version vise néanmoins toute la culture non-juive, y compris les religions païennes.

[139] Cf. plus haut dans l'introduction.

[140] *Sifri sur Deut.*, 87, 8 (éd. Finkelstein, 152) : « . . . הרי זה דבר נניי לישראל שאומות העולם אין מניחים מה שמסרו להם אבותיהם וישראל מניחים מה שמסרו להם אבותיהם והולכים ועובדים עבודה זרה » ; *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 13, 7 (éd. Hoffmann, 65). Les paroles de R. Yossi le Galiléen qui réprimandent sévèrement les Juifs qui lachent le judaïsme pour embrasser le paganisme, correspondent bien aux dires de ce même rabbin à propos de la puissance de l'idolâtrie, cf. *Sifri sur Deut.*, 84, 3 (éd. Finkelstein, 149–150) ; *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 13, 3 (éd. Hoffmann, 63) ; *TB Sanhédrin* 90a. Néanmoins, il n'est pas impossible que ces dernières paroles furent proclamées contre les Judéo-chrétiens, cf. Finkelstein, *Ibid.* Celà demande étude.

du paganisme aux premiers siècles aux yeux des Rabbins ;[141] d'autre part ce texte fait état de Juifs qui s'assimilèrent parmi les Gentils en adoptant finalement leurs coutumes païennes. Dans le domaine de la *Halakha*, nous faisons face à une manifestation semblable. En d'autres termes, les Sages palestiniens traitent de nombreux problèmes juridiques ayant trait au cas du Juif polythéiste. Ainsi par exemple, ils posent le problème de la sanction à appliquer au Juif qui dira à l'un de ses coreligionnaires : « Va-t-en et vénère l'idolâtrie ».[142] Quelle est la règle à appliquer vis-à-vis de Juifs qui diraient : « . . . Je servirai [la divinité], j'irai et servirai, nous irons et servirons, j'irai et sacrifierai, nous irons et sacrifierons, je brûlerai l'encens, j'irai et brûlerai l'encens, nous irons et brûlerons l'encens, je me prosternerai, j'irai et me prosternerai, nous irons et nous prosternerons, le cas de l'incitateur : c'est celui qui dit : Allons et servons l'idolâtrie ».[143] Quelle sanction faut-il appliquer à celui qui prophétise au nom de la divinité païenne ?[144] Quelles dispositions halakhiques faut-il appliquer au Juif qui sacrifie un homme avec son fils au nom d'un dieu du paganisme ?[145] De quelle punition est passible un Juif qui a volé une bête et l'a sacrifiée à la divinité païenne ?[146] Quels sont les rap-

---

[141] Voir aussi à ce propos les paroles de R. 'Hiyya bar Aba au nom de R. Yohanan (mort en 279) dans *TB Hulin* 13b selon qui les païens qui résident en dehors de la terre d'Israël ne sont pas considérés comme des idolâtres, ils appliquent seulement leurs pratiques ancestrales [דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן]. Ce passage est difficilement compréhensible, puisque les cultes sont d'ordinaire ancestraux telle l'idée typiquement romaine du (*mos maiorum*) et que dire des dieux ancestraux (*diis manibus*) pour s'en tenir exclusivement à la religion romaine. Sans doute, faut il imputer les dires de R. Yohanan à une méconnaissance de la réalité de son temps hors de Palestine romaine. En tout cas, on déduit de ce quasi-postulat qu'au III[ème] siècle, les Juifs considéraient les Gentils de Palestine comme des idolâtres à part entière, ce qui réfute là encore la théorie de la perte de vitesse du paganisme parmi les non-Juifs, du moins en Palestine, à l'époque étudiée. En ce sens, il convient d'évoquer aussi un apophtegme talmudique ne laissant aucun doute quant au dynamisme conjoncturel des cultes païens en Palestine pour des Sages œuvrant au commencement du IV[ème] siècle, cf. *TJ 'Avoda Zara*, 4, 7 (44a) : « ר' נחמן בשם ר' מנא : עתידה עבודה זרה להיות . . . באה וכודעת לפני הקב"ה ובטילה מן העולם. » Trad. « R. Nahman dit au nom de R. Mana : Dans le futur [= à la fin des temps] l'Idolâtrie viendra se prosterner devant le Saint-Béni Soit-Il et s'annihilera du monde », ce qui prouve qu'au temps de ces Sages, ce fut loin d'être le cas.

[142] *Tosefta Kritout*, 1, 3 (éd. Zuckermandel, 561) ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 470 (éd. Hyman, 151).

[143] *Mishna Sanhédrin*, 7, 1.

[144] *Ibid.*, 11, 1.

[145] *TJ Teroumot*, 7, 1 (44d) ; *TJ Meguila*, 1, 6 (71a) ; *TJ Ketoubot*, 3, 1 (27c) ; *TJ 'Avoda Zara*, 4, 5 (43c).

[146] *TB Ketoubot*, 33b ; *Ibid.*, 34a.

ports juridiques que l'on doit entretenir avec des Juifs suspectés d'avoir commis un acte cultuel païen ?[147] Quelle attitude doivent adopter les Rabbins à l'égard de l'apostat juif qui embrassa les religions païennes ?[148] Comment se comporter vis-à-vis du Juif « qui se dresse et se prosterne » devant l'idole, ainsi qu'envers celui qui « élève et abaisse ses lèvres » face à la divinité ?[149] Les Sages palestiniens affirmaient que le Juif qui, à titre privé, conçoit un objet cultuel païen transgresse deux interdits bibliques.[150] Les docteurs de Palestine discutent de la conduite halakhique à adopter à l'encontre d'un objet de culte païen appartenant à un Juif,[151] et particulièrement lorsqu'il s'agit d'un mobilier adoré par un Juif.[152]

Là encore, on pourrait avancer l'idée selon laquelle, nous avons affaire à des proclamations essentiellement éthiques à portée idéologique, détachées de la réalité historique de l'époque, où des Juifs seraient, oui ou non, devenus polythéistes. Cependant, on pourrait

---

[147] *Tosefta Bekhorot*, 3, 12 (éd. Zuckermandel, 537). Dans la même optique voir également : *TB ʿEruvin* 69a. Quant aux soupçons pesant sur des Juifs de Palestine au III[ème] siècle concernant leur rapport éventuel avec l'idolâtrie, cf. *TB Shabbat* 119b.

[148] *TB ʿAvoda Zara*, 33a : « . . . et voilà que nous avons enseigné la *baraïta* suivante : Il est interdit d'entretenir des relations avec un Juif s'en allant à une procession idolâtre [תרפות], aussi bien à l'aller qu'au retour. Rav Ashi dit : Ce que l'on a enseigné dans cette *baraïta* concerne un Juif apostat qui manifestement s'y rend [דודאי אזיל] ». Dans la version du manuscrit espagnol ces derniers mots manquent, cf. S. Abramson, *Tractate ʿAvoda Zara – Manuscript of the Jewish Theological Seminary of America in New York (Spanish Manuscript)*, New York 1957 : « Rav Ashi dit : cette *baraïta* parle d'un Juif hérétique [משומד]. » Cf. aussi *TB ʿAvoda Zara* 54a : « . . . énonce qu'il s'agissait d'un Juif apostat (מומר) [la version du manuscrit espagnol présente le vocable : 'hérétique' (משומד), cf. Abramson, *Ibid.*, 98] et qu'il adorait la divinité volontairement. Rav Ashi dit : ne dit pas 'énonce' [ce qui sous-entend l'existence d'un doute quant au comportement idolâtre de ce Juif], mais il est certain qu'il s'agissait d'un Juif apostat qui lui rendit un culte avec préméditation [אלא ודאי ישראל מומר הוה ופלח לה ברצון]. » Dans le manuscrit espagnol les dernières occurrences de Rav Ashi sont inscrites en marge du manuscrit central, cf. Abramson, *Ibid.* Pour une *Halakha* supplémentaire mettant en exergue le cas du Juif idolâtre, voir : *TB Hulin* 4b : « . . . car ainsi que promulguait Rav ʿAnan au nom de Samuel : il est autorisé de consommer une bête abattue rituellement par un Juif apostasié à l'idolatrie, ainsi que nous l'apprenons [littéralement : que nous avons trouvé] de Jeoshaphat, roi de Juda, qui profita du repas d'Achab . . . ». Nonobstant le fait que tous ces enseignements furent énoncés par des Sages babyloniens, il n'est pas improbable d'y voir néanmoins la trace d'un phénomène historique, illustrant une conjoncture palestinienne au sein de laquelle œuvraient des Juifs idolâtres.

[149] *TJ Sanhédrin*, 7, 12 (25b).

[150] *Mekhilta deRashbi*, 20, 3–4 (éd. Epstein-Melamed, 146–147) ; *Sifra Qedoshim* 1, 12 (éd. Weiss, 87a) ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 604 (éd. Hyman, 581–582).

[151] *Mishna ʿAvoda Zara*, 4, 4.

[152] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 5, 7 (éd. Zuckermandel, 469) ; *TJ, Ibid.*, 4, 4 (44a) ; *TB Ibid.*, 53a.

aussi bien argumenter que toutes ces sources faisant état d'un profond débat rabbinique, à propos de la question du Juif polythéiste, avec toutes les incidences halakhiques que cela génère, seraient en fait la conséquence directe d'une conjoncture solide, où des Juifs furent attirés d'une manière ou d'une autre par les religions païennes en vigueur en Palestine romaine. Il nous semble que l'on doive interpréter différemment les dires des Sages du III[ème]–IV[ème] siècles sur l'abrogation de l'attrait de « l'idolâtrie » au commencement de l'époque du second temple. Il est important de noter que les Sages avancèrent très fréquemment l'idée de la vacuité inhérente au paganisme.[153] Il semblerait que cette accentuation maintes fois répétée tend à prouver précisément l'inverse. En d'autres termes, les multiples sources talmudiques et midrashiques, qui s'efforcent à démontrer coûte que coûte la caducité du polythéisme, luttent en réalité contre une factualité diamétralement opposée à l'idéal rabbinique, affichant la vigueur du paganisme ambiant. Aussi n'est-il pas exclu, que la tradition midrashique de *Cant. Rabba* rapportée antérieurement, situant la date de l'annulation de l'attirance juive pour l'ido-

---

[153] *Mekhilta de R. Ishmaël, Masekhta Devayehi Beshalakh*, 8 (éd. Horovitz-Rabin, 143) : « 'Qui t'égale parmi les dieux, Eternel ?' (*Exd.*, 15, 11) Qui est semblable à toi parmi ceux que d'autres désignent comme divinité alors qu'il n'y a rien en eux, à leur propos il est dit : 'Ils ont une bouche et ne parlent point' (*Psm.*, 115, 5) . . . » ; *Exd. Rabba*, 16, 2 : "Il est interdit de se soigner avec tout élément issu de l'idolâtrie, de telle sorte que si l'on en vient à dire à l'homme : Tire profit de ce qu'on offre en encens à l'idolâtrie, ou bien prends de ce qu'on se sert pour faire l'Ashéra, afin d'en faire une amulette pour te médicamenter, ne prends rien, car il est écrit : "Que rien de la cité maudite (littéralement : l'anathème) ne s'attache à ta main (*Deut.*, 13, 18) C'est ça l'idolâtrie, et il est dit : 'et tu ne dois pas apporter une abomination dans ta demeure, tu serais anathème comme elle' (*Ibid.*, 7, 26) pourquoi cela ? Car nulle authenticité n'est en eux [c-à-d : les dieux païens] et ils ne sont de surcroît d'aucune utilité [שאין בהם ממש ואין מועילין כלום] » ; *Pesikta Rabbati*, 35 (éd. Friedmann, 161a) : « 'Nombre de Nations se rallieront à l'Éternel' (*Zchr.*, 2, 15) : R. Hanina bar Papa dit : Le verset ne parle qu'à propos du temps où Le Saint-Béni Soit-Il jugera à la fin des temps les Nations du monde. À ce moment là, le Saint-Béni Soit-Il amènera tous les prosélytes qui se sont convertis dans ce monde-ci, les jugera en leur tenant les propos suivants : Pourquoi m'avez-vous délaissé et avez-vous adoré l'idolâtrie inconsistante [שאין בה ממש] » ; *Midrash sur Prvbs.*, 97, 2 (éd. Buber, 224) : R. Samuel bar Nahmani dit : À la fin des temps [*stricto sensu* : à l'avenir] les Nations du monde se rassembleront avec leurs idoles en mains, et Le Saint-Béni Soit-Il leur dira : En qui aviez-vous foi ? Elles lui rétorqueront : En telle et telle [divinités païennes], Le Saint Béni Soit-Il leur dira [alors] : Mais voilà qu'ils ne contiennent aucun fondement ! [והלא אין בהם ממש] . . . lorsque les Nations du monde réaliseront qu'ils [= leurs dieux] n'ont aucune vérité [שאין ממש], ils les délaisseront immédiatement de leurs mains et à ce moment précis Le Saint-Béni Soit-Il, animera ces statues d'une prétendue mobilité [נותן ממשות לעבודה זרה כביכול], ainsi viendront-elles se prosterner devant Le Saint-Béni Soit-Il. » Et al.

lâtrie au commencement de l'époque du second temple, fasse également partie de cette perspective apologétique, visant à convaincre les masses juives au IV[ème] siècle, de la futilité à trouver le salut dans les religions païennes, attendu que leur influence aurait déjà été éradiquée à l'époque perse.

2.4. Zounin et Rabbi ʿAkiva

Une conversation entre R. ʿAkiva (I–II[ème] siècles) et un certain Zounin est rapportée dans le Talmud de Babylone en ces termes :

> Zounin dit à R. ʿAkiva : Mon cœur et le tien savent que l'idolâtrie est dépourvue de vérité. [אמ(ר) ליה זונין לר' עקיבא: לבי ולבך ידע דעבודה זרה לית בה ממש].[154]

À la suite de ce quasi-postulat, Zounin questionna son interlocuteur pour savoir comment interpréter, le fait que des individus estropiés puissent recouvrir l'intégralité de leurs membres, après avoir effectué une simple visite dans un sanctuaire païen ! La réponse de R. ʿAkiva, fort intéressante en soi, ne nous concerne qu'indirectement pour le moment. Il est, en revanche, important d'identifier l'appartenance ethnique de Zounin. Urbach prétendit que Zounin n'était pas juif, ce qui ne pouvait qu'abonder dans le sens de sa dialectique concernant le présumé déclin du paganisme environnant en Palestine romaine.[155] Toutefois, il est à noter que les commentateurs médiévaux de ce texte talmudique virent en Zounin un Juif à part entière.[156]

---

[154] *TB ʿAvoda Zara* 55a. La version utilisée est celle du manuscrit espagnol, cf. Abramson (*Supra*, n. 148), 100.

[155] Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 154 : "There was a widespread feeling that idolatry did not constitute a danger to the people, since it was so obviously false. A Gentile gave expression to this view in a discussion with R. ʿAkiva . . .". Urbach ne fut pas le premier à voir en Zounin un non-Juif, voir déjà à ce propos : A. Hyman, *Toledoth Tannaim Ve-Amoraim*, I, Londres 1920 [réimp. Jérusalem 1987], 386, s.v. « Zounin ». En ce qui concerne Urbach, il est surprenant qu'il n'ait pas bien présenté le débat en question, puisqu'il prétend que c'est Rabbi ʿAkiva qui aurait enoncé la phrase : « Mon cœur et le tien . . . » [cette erreur a été réitérée ailleurs, cf. E. E. Urbach, *The Sages – Their Beliefs and Ideas*,[2] Jerusalem 1986, 20. (héb.)]. Notons au demeurant que W. A. L. Elmslie avait déjà commis ce contresens, [cf. Idem, *Mishna on Idolatry*, 43], alors que c'est bien Zounin qui est l'auteur de cette sentence comme l'a fait justement remarquer, R. Yankelevitch, *Jews and Gentiles in Palestine in the Period of the Mishna and Talmud*, Unpub. Ph.D. Thesis, Ramat Gan 1975, 168 n. 3. (héb.)

[156] Ainsi par exemple, Rashi sur *TB ʿAvoda Zara* 55a, s.v. « Zounin » : « il s'agissait d'un Juif ». Et al.

Il n'est également pas impossible que Zounin eût appartenu au milieu rabbinique à l'époque de l'académie rabbinique de Yavné (I^er–II^ème siècles).[157] Une anecdote remarquablement ressemblante apparaît en effet dans une source midrashique palestinienne, où est mentionné le nom de Zounin avec le préfixe suivant : « Rabbi Zaïnoun »,[158] et Lieberman de faire remarquer que ce récit midrashique ne connaît aucune autre occurrence dans le corpus talmudique, hormis la version babylonienne qui retranscrit l'anecdote de manière fortement analogue.[159] Le *Yalkout Shim'oni* suit, quant à lui, fidèlement la ver-

---

[157] Le patronyme « Zounin » apparaît maintes fois dans la littérature talmudique. Un certain Zounin est mentionné au temps de Rabbi Judah le Prince (180–219) au détour d'une anecdote traitant de l'exécution d'un contrat, cf. *TB Baba Bathra*, 164b. Rachbam, acronyme de R. Samuel b. Méir (1085 env.-1174 env.) affirma en commentant ce passage talmudique que le Zounin en question était un Sage, cf. *Ibid.*, s.v. « Zounin ». Il faut néanmoins comparer ce texte avec les traditions parallèles, dans *TB Shabbat*, 81a et *TJ Shabbat*, 8, 6 (11c) où la version du texte présente le patronyme suivant : « Baithus (= Boethus) b. Zounin ». Quoi qu'il en soit, puisque ce Zounin œuvra au temps de l'ethnarque R. Judah I^er, à la fin du II^ème siècle ou dans le premier quart du III^ème siècle, il ne faut vraisemblablement pas l'identifier avec l'interlocuteur de R. ʿAkiva qui œuvra à l'époque de l'académie rabbinique de Yavné (70–135). Il est par conséquent plus cohérent de l'identifier avec un autre Zounin, qui vécut dans l'entourage de Rabban Gamaliel II (96–115) et fut préposé à nombres de tâches publiques, cf. *Tosefta Passeh'a*, 3, 11 (éd. Lieberman, 154) ; *TB Pessahim*, 49a ; W. Bacher, *Die Aggadot der Tannaiten*, II, Berlin 1922, 45. (héb.) ; J. Schwartz, "About Zounin and his Son Boethus", *Sinaï* 103 (1989), 112 & n. 27. (héb.) Il faut aussi mentionner « Baitus (= Boethus) b. Zounin » qui selon la majorité des sources talmudiques œuvra également à l'époque de Rabban Gamaliel II, cf. *Mishna Baba Metzia*, 5, 3 ; *Tosefta Passeh'a*, 10, 12 (éd. Lieberman, 198–199) ; *TJ Pessah'im*, 2, 4 (29c) ; *TB Pessah'im*, 37a ; *TB Baba Bathra*, 13b ; *TB ʿArakhin*, 31a. Et al. En conclusion, dans la littérature rabbinique tous les personnages qui portèrent le nom de « Zounin » sont des Juifs proches du cercle des Sages aux époques de Rabban Gamaliel II et de Rabbi Judah I^er. Il est donc tout à fait envisageable que Zounin qui conversa avec R. ʿAkiva, fut israélite.

[158] *Deut. Rabba, ʿEkev*, s.v. « Vehaya ʿEkev » (éd. Lieberman, 74–75).

[159] *Ibid.* (éd. Lieberman, 75 n. 1). Il faut prendre en considération que dans la version babylonienne des faits (*Supra*, n. 154) Zounin est celui, qui déconcerté par ces guérisons miraculeuses, interrogea R. ʿAkiva, lequel pour sa part, tentera d'expliquer allégoriquement l'invraisemblance de cette situation. Dans *Deut. Rabba*, R. Zounin (Zaïnoun) n'est plus l'objecteur, il donne au contraire la réplique au problème soulevé. Il est intéressant que dans la version midrashique palestinienne du récit, R. Zounin utilise en guise de réponse une allégorie similaire à celle que R. ʿAkiva lui avait déjà énoncée. Peut-être, pourrions nous ainsi classer ces deux versions chronologiquement. Le récit dans *TB ʿAvoda Zara* 55a renferme visiblement une tradition d'origine représentant le premier dialogue, et celui de *Deut. Rabba* est le second, puisque R. Zounin (Zaïnoun) est celui qui apporte une réponse quasiment identique à celle de R. ʿAkiva dans la version babylonienne. Nous ne savons pas d'ailleurs où se déroula l'épisode relaté en *TB ʿAvoda Zara* 55a, cependant, le récit figurant en *Deut. Rabba* se passa dans la ville d'Alexandrie d'Égypte, où le culte de Sérapis, divinité suprême de la santé et de la guérison aux premiers siècles de

sion babylonienne, avec toutefois, une modification apportée au nom de Zounin, qui est d'importance. Ce patronyme se voit ici attribuer le suffixe de : « Rabba » (= grand, par extension : maître) [זונין רבה].[160] Autrement dit, le supplément de « Rabbi » ou bien de « Rabba » ajouté au nom de Zounin prouve indubitablement que Zounin était juif, et qu'il œuvra au sein du cercle rabbinique de Yavné au temps de Rabban Gamaliel II (96–115), et de R. ʿAkiva. Hormis ces différences de versions qui nous amènent à trancher sur la judaïté de Zounin et de son appartenance au milieu rabbinique de son temps, c'est aussi par la substance de son dialogue avec R. ʿAkiva que nous arrivons à une telle conclusion. Zounin est persuadé que les cultes païens n'ont absolument rien d'authentique, d'où son étonnement face à des présumés miracles. Or, ce sont précisément les manifestations miraculeuses, et tout particulièrement les guérisons, qui étaient – pour les païens – la preuve irréfutable de la véracité de leurs croyances. Ceci apparaît d'ailleurs clairement dans la littérature rabbinique, ainsi par exemple ce non-Juif, qui pour défendre ses convictions polythéistes, raconta à Rabban Gamaliel II qu'un incendie ravagea sa ville et que seul le temple païen de la cité fut épargné par les flammes.[161] Zounin le Juif, et probablement le Sage, souligne donc

---

l'empire romain, jouissait d'une très grande renommée cf. R. M. Krill, "Roman Paganism under the Antonines and Severans", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 1, Berlin – New York 1978, 34 ; W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris 1991, 26 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 78–79.

[160] *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 288 (Première impression, Salonique, 1527). Schwartz émit des réserves, quant à la précision de cette variante en raison de la rédaction très tardive de cette anthologie midrashique élaborée en Allemagne au XIII[ème] siècle, cf. Schwartz (*Supra*, n. 157). Ceci étant, bien que tardive, les historiens de l'exégèse rabbinique, ont a maintes reprises démontré l'ancienneté et l'authenticité des traditions talmudiques à accorder à la version de ce texte, voir notamment : Y. Frankel, *Darkei Haagada VeHamidrash*, I, Giv'atayim 1991, 10 & n. 100. (héb.) Et al.

[161] *TB ʿAvoda Zara*, 54b : « . . . ומה ראית? אמר לו: פעם אחת נפלה דליקה בעירנו, ונשרפה כל העיר כולה ואותו בית עבודה זרה לא נשרף והלא יש בה ממשו! אמר לו : » ; Voir aussi : *Yalkout Shim'oni, Yithroh*, 288 (édition de Salonique, 1527) ; *Ibid., Sophonie*, 566 (édition de Salonique, 1527) ; *Midrash Tanh'uma, Yithro*, 16 (édition imprimée de Varsovie). Cette dernière version est très tardive et au milieu du récit nous renvoie au texte babylonien rapporté en début de note, sans même le citer explicitement. Cette version est, pour autant que l'on sache, absente de l'édition critique du *Tanh'uma* de S. Buber. La tradition palestinienne de la version babylonienne est partiellement mentionnée pour la première fois dans un texte midrashique du II[ème] siècle, *Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Massekhta DeBakhodesh Yitroh*, 6 (éd. Horovitz-Rabin, 226), où le dialogue entre le païen et Rabban Gamaliel est présenté de manière quelque peu décousue, [c'est du reste la raison pour laquelle nous avons cité en premier lieu la tradition babylonienne, en dépit du fait qu'il s'agisse d'un texte originellement judéen], cependant cette assertion est manifestement implicite, faute de

à l'encontre de R. ʿAkiva l'inconsistance des cultes païens. Cette constatation est apparemment superflue, car il est difficilement concevable que des docteurs de la Loi, tels que R. ʿAkiva et Zounin, aient pu accorder la moindre once d'authenticité aux croyances païennes. Le fait que Zounin ne parvint pas à préconcevoir comment des impotents pouvaient s'avérer valides à la sortie de sanctuaires païens, prouve l'existence d'un certain flottement vis-à-vis du bien-fondé du paganisme. Est-il possible que les cultes païens renferment les secrets insondables de la médecine ? Notons à ce propos que dans la suite du texte rapporté en *TB ʿAvoda Zara* 55a, le *Talmud* se fait l'écho d'une hésitation semblable chez l'Amora babylonien du III[ème] siècle, Rava bar Rav Itzhak [dans le manuscrit espagnol il s'agit de : Rabba bar Itzhak] qui relate que les membres du clergé d'un sanctuaire païen s'engagèrent à faire pleuvoir, si l'on offrait à la divinité un sacrifice humain, ce qui fut fait. Au moment de l'immolation, la pluie commença à tomber. La réaction première de ces deux Sages est très intéressante. Zounin et Rava bar Rav Itzhak, chacun d'entre eux dans son univers et à son époque, furent *a priori* contrariés pour interpréter des faits antilogiques – mais pour autant avérés – qui se déroulèrent dans des sanctuaires païens. Ces deux sources démontrent la vitalité du paganisme ambiant qui pouvait même semer le doute parmi certains Sages. Si déjà au sein du cercle rabbinique nous apercevons des signes de perplexité concernant le dynamisme des religions païennes, tout du moins au niveau de l'*a priori*, alors que doit-on attendre du reste de la population juive, si ce n'est une plus grande perméabilité à leur égard !

2.5. Juifs polythéistes – Aspects économiques et confessionnels

Ayant donc réfuté la thèse de la prétendue immunité du judaïsme vis-à-vis du paganisme, et du « désintérêt » des Juifs envers les coutumes païennes, la question est désormais de savoir si les sources contemporaines témoignent explicitement de Juifs polythéistes en Palestine romaine aux premiers siècles de l'ère vulgaire.

---

quoi le texte de la *Mekhilta* serait difficilement interprétable. Pour affirmer l'authenticité de l'idolâtrie, le Gentil souligne la puissance du paganisme qui rendrait jaloux le dieu unique [אלא יש כח בעבודה זרה להתקנאות בה], d'où l'anecdote du sinistre, venant démontrer, « faits » à l'appui, la dialectique du philosophe païen.

Plusieurs textes talmudiques relatent le cas de Juifs qui s'adonnèrent à l'idolâtrie, notamment au IIIème siècle. On sait que l'empire romain fut, dans la seconde moitié de ce siècle, affecté par une crise sécuritaire, économique et religieuse sans précédent dans l'histoire de Rome.[162] En outre, la population juive palestinienne ne fut de loin pas épargnée par cette crise.[163] Il nous semble que la précarité

[162] I. Severi, *La crisi dell'impero nel III secolo*, Bologna 1949 ; M. Le Glay, *Rome – Grandeur et chute de l'empire*, Paris 1992, 245–325. Sur les invasions de l'empire romain par les peuplades barbares et la crise militaire qui frappa l'empire, cf. X. Loriot, « Les premières années de la grande crise du IIIe siècle », W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 2, Berlin – New York 1975, 657–788. Sur la situation économique complexe à cette période, cf. A Banardi, "The Economic Problems of the Roman Empire at the Time of its Decline", in : *Decline of Empires*, London 1990, 16–83. Sur la dépréciation des valeurs monétaires, voir : S. Bolin, *State and Currency in the Roman Empire to 300 A.D.*, Stockholm 1958, 357ff. Sur l'inflation voir : Le Glay, *Ibid.*, 278–282. Sur la question de la crise religieuse dans l'empire romain à cette période, cf. P. Brown, "Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A.D.", *EHR* 83 (1968), 542–558.

[163] Sur les sources talmudiques, surtout palestiniennes, qui témoignent des méfaits de la crise du IIIe siècle, tant sur le plan sécuritaire, que du point de vue économique, voir : M. Avi-Yonah, *In the Days of Rome and Byzantion*, 77–97 (héb.) ; L. I. Levine, "Palestine in the Third Century", in : Z. Baras, S. Safrai, Y. Tsafrir & M. Stern (eds.), *Eretz-Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, I, *Political, Social & Cultural History*, Jerusalem 1982, 122–135. (héb.) Selon une étude récemment publiée, la crise qui frappa l'empire romain au IIIe siècle, ne fut pour ainsi dire pas ressentie en Palestine, où la prospérité n'y aurait pas été affectée, cf. D. Bar, "The 3rd Century in the Roman Empire and its Relevance to Palestine during the Late Roman Period", *Zion* 66, 2 (2001), 143–170. (héb.), XIII : "Not only were the signs of the crisis not very evident in the settlements of Palestine, but the Late Roman Period, including the 3rd century, witnessed a period of growth in population numbers as well as in the number of settlements and even economic prosperity" ; Idem, "Was There a 3rd-c. Economic Crisis in Palestine ?", J. H. Humphrey (ed.), *The Roman and Byzantine Near East*, III (*JRA supplement*), Portsmouth, R. I. 2002, 43–54. Il est possible, en effet, que certains secteurs d'activités ne furent pas touchés par la crise, néanmoins l´étude que donne cet auteur des sources juives de l'époque est peu convaincante. On ne peut effectivement réfuter d'emblée les sources rabbiniques traitant explicitement des difficultés économiques encourues par le peuple juif à cette période, sur la seule argumentation que la littérature talmudique est irrecevable comme source historique, et que les Rabbins des périodes antérieures dénoncèrent déjà les difficultés de leur temps, ce qui selon l'auteur ôterait toute crédibilité aux paroles similaires des Sages du IIIe siècle concernant les problèmes économiques de leur temps. Toutefois, on ne peut faire de généralités et comme nous l'avons précisé au début de notre étude, la valeur historique de chaque source talmudique doit être à chaque fois dûment vérifiée, avant d'en tirer les conclusions qui s'imposent. De plus, la situation économique difficile des Sages œuvrant au lendemain de la Grande Révolte (66–73) et de celle de Ben-Kosba (132–135), les incita en effet à dénoncer ces problèmes, mais cela n'implique pas que les invectives rabbiniques du IIIe siècle, ne furent pas liées aux difficultés de leur époque. C'est un fait que lors de la période de prospérité du patriarche R. Judah Ier (180–219), les Rabbins ne dénoncèrent pour ainsi dire jamais la situation économique, car bien

économique incita nombre de Juifs palestiniens à œuvrer en tant que prêtres au sein de sanctuaires païens, pour être, non seulement, convenablement rémunérés, mais aussi pour bénéficier d'un affranchissement des charges personnelles.

Avant de rapporter les sources talmudiques qui appuient nos allégations, retraçons brièvement les grandes lignes du contexte économique prédominant dans les cités de Palestine, en cette période de marasme général. Les difficultés économiques furent à la base de la décision du patriarche R. Judah II (235–260) de commercialiser les nominations aux magistratures.[164] Notons au passage, la supplique que ce patriarche fit à R. Shimon b. Laquish, d'ordinaire un de ses farouches adversaires, de prier pour lui car le pouvoir Romain en exigeait trop.[165] Il est irréfragable, que pour assainir les finances, les autorités romaines réformèrent en cette seconde moitié du III[ème] siècle le système fiscal, dont l'un des objectifs fut de déceler les richesses des grands propriétaires sénatoriaux et locaux appelés davan-

---

meilleure, cf. Oppenheimer (*Supra*, n. 13), 60–78. De plus, si la croissance économique était véritablement en hausse à cette période, ainsi que le prétend D. Bar, nous aurions alors beaucoup de peine à expliquer pourquoi des Juifs s'adonnèrent-ils à l'Idolâtrie (cf. *Infra*), c'est à dire à la pire infraction selon la *Halakha*, simplement pour gagner plus d'argent. Il nous semble, au contraire, que ceux d'entre les Juifs, qui choisirent de se vendre aux temples païens, pour gagner leur pain, ne le firent que parce que ce fut là, l'ultime issue financière en ces temps de grande précarité économique, durant lesquels les temples prospéraient contrairement aux autres secteurs d'activité, cf. *Infra*.

[164] Sur la vénalité de postes publics à cette période au sein du peuple juif résidant dans les cités, notamment à Tibériade cf. *TJ Bikkurim*, 3, 3 (65d) ; A. Marmorstein, « L'opposition contre le patriarche R. Juda II », *REJ* 64 (1912), 64–65 ; L. I. Levine, *The Rabbinic Class in Palestine during the talmudic Period*, Jerusalem 1985, 100. (héb.).

[165] *Gen. Rabba*, 78 (éd. Theodor-Albeck, 931) : « צלי עלי דהדא מלכותא בישא סנין ». Et la réponse cinglante de Resh Laquish : « Si tu ne prélèves rien de personne, tu n'auras rien à donner au pouvoir (romain) », et dans le texte : « לא תיסב מן בר נש ולית את יהיב כלום [כלום] » ; S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR* 36 (1946), 359 : "... it is certain that the Patriarch had to pay vast sums to the government and offer gifts to the officials." Pour bien montrer la singularité des rapports qu'entretenaient les Juifs avec les Romains à cette période, rappelons que c'est dans le cadre des bonnes relations judéo-romaines du temps de R. Judah I[er] (180–219) que Septime Sévère autorisa, dans une loi de 196 ou 198, les Juifs à accéder à des postes (*necessitas*) qui n'allaient pas à l'encontre du judaïsme, et cela apparemment sans aucune contrainte financière, cf. *Dig.*, 50, 2, 3 ; A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit – Jerusalem 1987, 103. Cela dit, les sources rabbiniques citées en amont font état d'une situation bien plus tardive, relevant de la crise du III[ème] siècle, où les liturgies (λειτουργία) furent imposées, et monnayées de force, pour faire face, du moins partiellement, aux tribulations budgétaires rencontrées par les cités.

tage à contribution.[166] À l'instar des autres provinciaux, les Juifs de Palestine ne furent en rien ménagés par ces mesures budgétaires oppressives, à tel point que R. Yohanan invita les malchanceux, fraîchement affectés à la *boulè*, à abandonner la terre d'Israël ![167] Une prise de position excessive qui témoigne manifestement du poids des contributions exigées des individus affectés de force aux postes publics. L'abandon des propriétés, en raison de cette taxation très lourde, apparaît d'ailleurs maintes fois dans la littérature rabbinique.[168] Ainsi les Juifs de Tiberias qui ne parviennent plus à payer *l'Aurum Coronarium*,[169] ou bien encore ces Juifs de Paneas, située au pied du plateau du Golan, qui menacent l'empereur Dioclétien (284–307) de prendre la fuite au moment où ils sont massivement extorqués.[170] Il est donc compréhensible, que des membres de la communauté juive, dont le niveau de vie fut profondément amoindri, par la crise économique du III[ème] siècle, s'en allèrent gagner leur vie dans les sanctuaires païens, qui dans ces temps difficiles, ne connurent, pour autant

---

[166] J. M. Carrié & A. Rousselle, *L'empire romain en mutation des Sévères à Constantin (192–337)*, Nouvelles histoire de l'antiquité, 10, Paris 1999, 142.

[167] *TJ Mo'ed Qatan*, 2, 3 (18b) ; *TJ Sanhédrin*, 8, 2 (26b). Quant à la complainte rabbinique concernant les Romains qui détroussent les riches en les désignant, sans leur approbation, à la fonction de bouleute, cf. *Gen. Rabba*, 76 (éd. : Theodor-Albeck, 904) : « זו מלכות הרשעה שמכנסת עין רעה בממונו של אדם . . . פלן עתיר נעבדיניה בולויטיס ». Et traditions parallèles, voir aussi : Lieberman (*Supra*, n. 165) : "The burden of *leitourgiai* of the third century is also well mirrored in rabbinic literature".

[168] D. Sperber, *Roman Palestine : 200–400 – The Land, Crisis and Change in Agrarian Society as Reflected in Rabbinic Sources*, Ramat Gan 1978, 132 : "We have seen how frequently well-to-do people were forced to take flight in order to escape the burdens of liturgy and taxation, and that their estates might be confiscated. This precariousness was . . . well recognized by the Rabbis."

[169] *TB Baba Bathra*, 8a : « כההוא דמי כלילא דשדו אטבריא, אתו לקמיה דרבי ואמרו ליה: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. אמרו ליה: ערוקין, [א"ל:] ערוקו. עקרו פלניהון, דליוה פלנא. אתו הנהו פלנא קמי דרבי, א"ל: ליתבו רבנן בהדן, אמרו להו: לא. ערוקין, ערוקו. ערקו כולהו . . . ». À comparer certainement avec *Gen. Rabba*, 24 (éd. Theodor-Albeck, 229–230) ; *Ibid.*, 31, 2 (éd. Theodor-Albeck, 283) : « אמר ר' הונא ערקין הוינן מן קומיה גוניתיה בהדא בטיסא דטיבריא והיה בידינו נרות, בשעה שכהים היינו יודעים שהוא יום ובשעה שמבהיקין היינו יודעים שהוא לילה ».

[170] *TJ Shevi'it*, 9, 2 (38d) : « דיקליטיאנוס אעיק לבני פנייס, אמרין ליה: אנן אזלון. א"ל . . . סופיסמה: לא אזלין לון ואין אזלון לון חזרון לון ». Il s'agit ici d'une sorte d'ἀναχώρησις, qui atteint de nombreux provinciaux dans l'empire romain [cf. M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*,[2] Oxford 1957, s.v. "Flight"], à comparer avec les affirmations de Lactance (260–325 env.), *De mart. Pers.*, 7 : « enormitate indictionum consumptis viribus colonorum deserentur agri » ; F. Heichelheim, "Roman Syria", in : *An Economic Survey of Ancient Rome*, IV, Baltimore 1938, 234 ; M. Hadas-Lebel, « La fiscalité romaine dans la littérature rabbinique jusqu'à la fin du III[ème] siècle », *REJ* 143 (1984), 18ff ; P. Schäfer, *The History of the Jews in the Graeco-Roman World – The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*, London 2003, 171.

que l'on sache, ni récession, ni ralentissement de la prospérité.[171] Un tel engagement pouvait de surcroît, exempter le nouveau prêtre de charges personnelles, pour le restant de ses jours, un privilège qui perdura jusqu'à l'époque d'Arcadius (395–408) qui le supprima.[172]

Citons à présent les passages talmudiques confirmant notre hypothèse : le Talmud de Jérusalem nous relate comme il suit :

> R. Huna et Simon Kamatria[173] demandèrent au nom de R. Samuel bar Nahman : Quelle est la signification de la lettre נ (n) suspendue

---

[171] Sur la richesse des sanctuaires, surtout ceux de guérison, au II^ème^ siècle, aussi bien en Asie Mineure qu'en Afrique du Nord, voir par exemple : R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros – Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin un der Religion*, Leipzig 1931, 31 no C55 ; 34 no D68 ; A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford 1940, 228–229 ; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, I, New Jersey 1950, 455 ; P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, EPRO 88, Leiden 1982, 63–68 ; R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven 1988, 76 ; R. Lane Fox, *Païens et chrétiens – La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse 1997, 82–84. Quant à la richesse des temples en Syrie romaine voir les conclusions toujours utiles de F. Heichelheim (*Supra*, n. 170), 248. Concernant l'état des finances des temples au III^ème^ siècle, durant la grande crise, il convient tout d'abord de rappeler les paroles de M. Le Glay selon lequel : « ce n'est pas le cœur ou l'esprit du fidèle qui se dessèche, mais son porte-monnaie », cf. Idem, *Rome – Grandeur et chute de l'empire*, Paris 1992, 316. Toutefois, la réalité semble avoir été dissemblable suivant les régions. À propos du milieu syro-palestinien en particulier, l'étude du temple de Jupiter damascénien, montre par exemple que le mur d'enceinte du sanctuaire ne fut achevé qu'en 264–265, et le marché intérieur, qu'en 286–287 [cf. R. MacMullen, *Le paganisme dans l'empire romain*, Paris 1987, 174. Et al.] c'est-à-dire pendant les pires heures de la crise du III^ème^ siècle. Ces travaux onéreux démontrent la solidité financière des places religieuses en Orient romain, ce qui est d'ailleurs corroboré par les occurrences de l'exégète rabbinique en *TJ Berakhot*, cf. *Infra*.

[172] *Cod. Just.* 10, 41, 8 ; *Cod. Theod.*, 12, 1, 75 ; *Ibid.*, 7, 13, 22 ; *Dig.* 50, 4, 18 ; 24. À Cyzique, en Asie Mineure, une inscription nous renseigne sur le montant des rémunérations quotidiennes attribuées aux acquéreurs de sacerdoces. On y détaille aussi les avantages pécuniaires issus des sacrifices, dont bénéficiait le prêtre, ainsi que l'exemption de charges municipales. Concernant ce dernier privilège en Asie Mineure, voir aussi les dires de Denys d'Halicarnasse, II, 21, 2–3 (trans. E. Cary, *LCL*, 369–371). Cela dit, il est vrai que le cumul des charges était parfois aussi de règle en Orient, ainsi Narkissos, représenté dans l'exercice du sacrifice à Niha (Béqa libanaise) et qui se présente en tant que bouleute honorifique de la colonie d'Héliopolis, cf. Y. Hajjar, « Dieux et cultes non-héliopolitains de la Béqa, de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine », *ANRW* II, W. Haase & H. Temporini (eds.), Berlin – New York 1990, 2526, Ou bien encore, le cumul des fonctions municipales et sacerdotales à Palmyre, cf. J. G. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris 1931, 167ff ; J. T. Milik, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine*, BAH 92, Paris 1972, 268ff. Il n'y a donc pas d'interdiction de cumuler les charges, mais en revanche, il existe légalement une exemption de liturgies ou de magistratures pour les membres du sacerdoce.

[173] Ces Sages œuvrèrent tous deux dans la seconde moitié du III^e^ siècle, voir :

dans le nom Manassé de cette généalogie : 'Et Jonathan, fils de Guerschom, fils de Manassé' (*Jgs.*, 18, 30) ?[174] En voici le sens : S'il s'en rend digne, il sera considéré comme le fils de Moïse ; sinon, il sera le fils de Manassé. Les compagnons demandèrent à R. Samuel b. Nahman : il devint prêtre pour l'idolâtrie (כומר לעבודה זרה) et vécut si longtemps ? Il leur répondit [litt : dit] c'est qu'en réalité il était avare dans son idolâtrie. Comment cela ? C'est que lorsqu'un individu venait offrir comme sacrifice à l'idole un taureau, un bélier, ou un chevreau, il l'en détournait, en disant : 'Cela ne te profitera pas, puisque l'idole ne voit, ni n'entend, ni ne mange, ni ne boit, ne fait ni bien ni mal et ne parle pas – Est-ce bien vrai ? disait le donateur. Par quoi remplacerai-je alors ce sacrifice ? [litt : Qu'allons nous faire ?] – Va, lui disait-il, et apporte moi un pot, de la plus fine farine, sur lequel tu apprêteras dix œufs que tu me remettras, puis je [litt : il] le mangerai ; et te renderai la divinité conciliante », et puisque l'homme s'en allait, il [= le Juif polythéiste] consommait l'offrande. Un jour pourtant, un vil personnage (dans le texte חד בר פחין, que M. Schwab traduisit malhabilement : un 'haut personnage', voir : Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 12 n. 59 : 'the son of a curse') se présenta dans le même but, et l'idolâtre lui tint le même langage : Mais si l'idole ne sert à rien, lui dit le nouvel arrivé, que fais-tu ici ? C'est pour me nourrir [litt : pour ma vie = בגין חיי ; dans la variante de *Cant. Rabba*, on y lit la version araméenne suivante : אנא נסיב אגרא = je prends pour rémunération], répondit-il. Lorsque le roi David fut élevé au trône, il fit appeler ce Jonathan et lui dit : Comment ! Toi, le petit-fils d'un juste [c-à-d : Moïse], tu adores des faux dieux ? Voici, répondit-il, quel enseignement m'a été transmis par mes ancêtres : *Vends-toi à un culte païen et tu ne dépendras plus des hommes* [c-à-d : de leur charité] (מכור עצמך לעבודה זרה ואל תצטרך לבריות) – Te préserve le ciel d'entendre les choses ainsi,

---

A. Hyman, *Toledoth Tannaim VeAmoraim*, I (London 1920 [réimp. Jerusalem 1987]), 358 ; III, 1227. (héb.)

[174] Le verset montre en effet que la lettre « Noun » est placée légèrement plus haut que les autres lettres du texte, voir : *Jgs.*, 18, 30 : ויקימו להם בני דן את הפסל ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ. Le mot Manassé [en hébreu : Menaché] (מנשה) sans la lettre Noun (נ), se lit Moché (משה), soit Moïse. Cette lettre placée différemment dans le verset en question donna naissance à de nombreuses exégèses rabbiniques, voir par exemple : *Tosefta Sanhédrin* 14, 8 (éd. Zuckermandel, 437) : « Ainsi, Jonathan fils de Guerschom fils de Manassé. Mais était-il véritablement le fils de Manassé ? Il (c-à-d : Guerschom) était le fils de Moïse ! Et pourquoi le lia-t-on à Manassé [le mécréant] ? [réponse] : C'est pour t'enseigner que l'on rattache une faute à un coupable [c-à-d : Manassé] » ; *ARN*, 34 (I^ère^ version – éd. Schechter, 99) : « . . . car ses actes ne ressemblaient pas à ceux de Moïse son père, c'est pourquoi il fut assimilé à Manassé » ; *Ibid.*, 37 (II^e^ version – éd. Schechter, 98) ; *Mekhilta de Rabbi Ishma'ël – Massekhta de-'Amalek*, 1 (éd. Horovitz-Rabin, 190) ; *TB Baba Bathra*, 109b-110a. et al. Sur l'histoire de l'élaboration de l'emplacement spécial de cette lettre, cf. L. Blau, *Masoretische Untersuchungen*, Strassburg 1891, 46–49.

> dit le roi : Voici ce qui a été enseigné : Vends-toi au service le plus étranger pour toi, le plus vil, le plus infâme (c-à-d : le concernant, le service du dieu unique), alors tu ne dépendras plus de la charité des hommes. Et David, voyant qu'il aimait l'argent, le nomma son préposé aux finance (קומס על תיסבריות/קומס תיסוודין = κόμης τῶν θησαυρῶν), aussi est-il écrit : 'Et Sabuel (שבואל), fils de Guerschom, fils de Moïse devint le chef des trésors' (*Chr.* I, 26 24). Le nouveau nom de Sabuel indique qu'il revint à Dieu de toutes ses forces (ששב לאל בכל כוחו) lorsqu'il dirigea les trésors qu'il fut chargé d'administrer.[175]

Un autre passage, lui aussi daté du III[ème] siècle, qui est rapporté dans la *Tosefta*, met en relief le cas d'un Juif qui enfreint les lois de l'année sabbatique en cultivant son champ, manifestement pour des raisons financières. Sa situation économique n'en finissant pas de se dégrader, il devient prêtre dans un sanctuaire païen. En voici le contenu :

> R. Yossi b. Hanina[176] dit : Viens et observe ô combien l'année de jachère est lourde de conséquences. Comment cela ? Un homme transgresse l'année sabbatique [litt : commet un travail (= commerce, cf. S. Lieberman, *Tosefeth Rishonim*, II, New York-Jerusalem 1999[2], 187) avec les fruits de la septième année], il débuta alors par vendre son mobilier, ainsi qu'il est dit : « Si donc tu fais une vente à ton prochain » (*Lvt*, 25 14) il n'en ressentit même pas l'effet qu'il se mit à vendre les terres de son domaine, comme il est dit : « Si ton frère, se trouvant dans la gêne, a vendu une partie de sa propriété ». (*Ibid.*, 25) À peine y parvint-il, qu'il vendit sa maison, ainsi qu'il est dit : « Si quelqu'un vend une maison d'habitation située dans une ville murée » (*Ibid.*, 29) Il réussit à peine à faire ceci, qu'il vendit sa propre fille, comme il est dit : « Si un homme vend sa fille comme esclave » (*Exd.*, 21, 7) Il n'eut même pas le temps d'en ressentir l'effet qu'il emprunta de l'argent à intérêt ainsi qu'il est dit : « Si ton frère vient à déchoir, si tu vois chanceler sa fortune . . . N'accepte de sa part ni intérêt ni profit » (*Lvt.* 25, 35–36). À peine y parvint-il, qu'il se vendit lui-même,

---

[175] La traduction de ce passage est en partie basée sur celle de M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, I, Paris 1932[2], 160–161, seulement partiellement car certains éléments déterminants du texte présenté y sont très mal traduits. Le texte est tiré de *TJ Berakhot* 9, 2 (13d). Voir aussi : *TJ Sanhédrin* 11, 5 (30b) ; *Cant. Rabba*, 2, 16 (éd. Dunsky, 60–61) ; *TB Baba Bathra*, 109b–110a.

[176] Ce rabbin œuvra en Galilée au III[e] siècle, voir : H. Albeck, *Introduction to the Talmuds*, Tel-Aviv 1987, 185–186. (héb.) Selon Rabbénou Tam, un des Tossafistes du moyen-âge, il y aurait eu aussi un sage de l'époque de la *Mishna* (II[e] siècle) du nom de R. Yossi b. Hanina (voir : *Tossafot* sur *TB Nazir*, 29a) Néanmoins, comme l'a bien montré Albeck, les propos de certains Amoraim de la fin du III[e] siècle, sont parfois rapportés dans la *Tosefta*, bien que celle-ci fasse partie de la littérature tannaïtique, y compris ceux de R. Yossi b. Hanina, cf. Albeck, *Ibid.*, 72.

> comme il est dit : « et que ton frère, devenu pauvre, se soit vendu » (*Ibid.*, 47) mais pas à toi, car bien au converti, comme il est dit : « se soit vendu » (*Ibid.*), et [il ne s'est pas vendu] à un converti sincère, mais au contraire à un étranger résidant dans le pays, comme il est dit : « [et que ton frère] . . . se soit vendu à l'étranger établi près de toi » (*Ibid.*), [mais en fait il se vendit] à un idolâtre, comme il est dit : « ou au rejeton d'une famille étrangère » (*Ibid.*). Il devint [finalement] un prêtre idolâtre. (נעשה כומר לעבודה זרה)[177]

Ces deux exégèses rabbiniques, énoncées oralement dans la synagogue ou bien dans la maison d'études, mais en tout cas devant une assemblée, dénoncent les fonctions sacerdotales païennes adoptées par certains Juifs. Les deux textes mettent en évidence le cas de Juifs qui devinrent prêtres païens (כומר לעבודה זרה).[178] L'exemple de

---

[177] *Tosefta ʿArakhin*, 5, 9 (éd. Zuckermandel, 550). Dans les textes talmudiques parallèles le message est transmis de manière légèrement plus pondérée, voir : *TB ʿArakhin* 30b : « C'est celui qui s'est vendu pour devenir serviteur de la divinité païenne », cf. le commentaire de Rashi, ad. loc., s.v. « et devint serviteur » : « qui fut rendu serviteur de l'idole pour lui couper du bois et lui puiser de l'eau » ; *TB Kiddushin* 20a–b, et cf. Rashi, ad. loc., s.v. : « Celui qui est vendu à l'idolâtrie » : « Pour couper du bois et pour le reste de ses besoins, mais non pas au nom de l'essence divine de l'idole. » Cf. aussi *TB Baba Qamma* 113b. L'auteur de ce dernier texte semble être R. ʿAkiva, docteur de la *Mishna* qui œuvra dans la première moitié du II^e^ siècle, [cette version pourrait, en outre, renforcer l'opinion de Rabbénou Tam (*Supra*, n. 176), selon laquelle le texte de la *Tosefta* serait à dater au II^e^ siècle. Cela demande étude.] Dans *TB Baba Metzia* 71a, l'auteur du passage est apparemment le patriarche R. Judah I (env. 180–219), cf. aussi : *Sifra Behar*, 8, 1 (éd. Weiss, 110) : « La famille du converti c'est le païen, lorsque le texte dit : « ou au rejeton d'une famille étrangère », cela inclut celui qui s'est vendu à l'idolâtrie » ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 661 (éd. Hyman, 773). Ce texte tardif est quasiment similaire à la version de la *Tosefta ʿArakhin*. Dans le *Midrash Tan'huma Behar*, 2 (éd. Buber, 104), on lit : « S'il revint sur ces actes, c'est bien, sinon il finira par être vendu aux Gentils. » L'auteur présumé de ce texte est ici, R. Shmouel b. Gedalya (dans l'édition imprimée de Varsovie : R. Shmouel b. Gouria) ; voir aussi dans ce sens *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 658 (éd. Hyman, 761). Dans la version du *Tan'huma* et du *Yalkout Shim'oni* (seconde source) l'élément cultuel païen est manquant. Cependant, les enseignements tirés de ce verset mettent en relief – dans leur grande majorité – l'archétype du Juif attiré par les cultes païens environnant pour des raisons financières, au III^ème^ siècle, à une époque de grande précarité économique. La source de la *Tosefta* est, parmi les nombreuses variantes, le seul texte qui stipule clairement que le Juif en question devint idolâtre non dans le simple but de vaquer aux tâches quotidiennes des sanctuaires, mais bien au contraire, dans l'intention de prendre part activement aux activités cultuelles en tant que membre à part entière du sacerdoce. Le texte palestinien de la *Tosefta*, semble ainsi refléter au mieux la réalité historique en Palestine romaine au III^e^ siècle, puisqu'une conclusion semblable s'impose à la lecture du texte, lui aussi palestinien et contemporain, concernant Jonathan, petit-fils de Manassé (Moïse), lequel exerça également dans un temple païen en tant que prêtre.

[178] D'aucuns pourraient argumenter que le texte de la *Tosefta* ferait plus référence au cas d'un Juif devenu esclave dans un temple païen étant donné la dégradation

Jonathan, petit-fils de Manassé (Moïse) n'est en réalité qu'un outil allégorique, utilisé par l'exégète pour condamner un phénomène de dissidence religieuse, à forte connotation économique, cadrant fort bien avec la crise qui frappe la seconde moitié du III[e] siècle. L'adage figurant dans le texte du *TJ* rapporté plus haut : « Vends-toi à un culte étranger . . . » (מכור עצמך לעבודה זרה), n'est pas à prendre au sens figuré. Cette expression suggère que la charge sacerdotale fut monnayée d'une manière ou d'une autre.[179] Il est par conséquent concevable que des membres de la population juive, très sérieusement affectés par la crise économique de leur temps, s'en allèrent gagner leur vie dans les sanctuaires païens, qui dans ces moments de détresse aussi bien financière que spirituelle, réussirent plus ou moins à se maintenir. Ces témoignages, aussi décisifs soient-ils, ne peuvent néanmoins nous éclairer sur la réalité envisageable de Juifs ayant épousé la cause païenne par idéologie ou par conviction religieuse, bien au contraire. Cela dit, il existe d'autres sources talmudiques illustrant le cas de Juifs polythéistes dont les motifs sont moins explicites. Ainsi, au détour d'un débat halakhique, le Talmud de Jérusalem rapporte le cas de ce Juif anonyme qui à Césarée-Maritime, abattit rituellement un animal, versa son sang sur l'idole et offrit comme encens la graisse de l'animal.[180] Les influences culturelles

---

de son statut socio-économique. À cela, nous voudrions répondre comme il suit. Aussi bien le texte de la *Tosefta* que celui du *TJ Berakhot* mentionnent explicitement que ces archétypes devinrent prêtres de divinités païennes à part entière. L'élément financier est en outre le mobile essentiel les ayant conduits à franchir ce pas, ce qui cadre bien mieux avec les avantages pécuniaires octroyés aux prêtres, qu'avec la fonction d'esclave, qui de toute évidence ne pouvait enrichir son dépositaire. De plus, il est important de souligner que lorsque les Sages veulent parler d'un Juif devenu esclave des Gentils, ils utilisent d'ordinaire des expressions telles que « celui qui s'est vendu lui-même avec ses fils aux non-Juifs » (המוכר את עצמו ואת בניו לנויים), ou bien concernant le Juif devenu gladiateur, l'expression devient : « celui qui s'est vendu au *ludus* » (מכר עצמו ללודים), cf. *TJ Guittin*, 4, 9 (46a–b). Et parallèles. Autrement dit, les docteurs de la Loi emploient des termes consciencieusement choisis, car relevant souvent d'un débat juridique exigeant la précision du langage, pour traiter de tel ou tel cas. Par conséquent, l'expression « prêtre pour l'idolâtrie » (כומר לעבודה זרה) employée aussi bien dans la *Tosefta* que dans le *TJ* ne peut en aucune manière désigner la réduction en esclavage, mais doit, au contraire, être interprétée dans un sens bien plus littéral, comme désignant la fonction sacerdotale païenne attribuée à ces israélites, cf. M. Beer, "On the Realistic Background of the Yehonathan ben Gerschom ben Moshe's Story", in : Y. Sussman & D. Rosenthal (eds.), *Mehqerei Talmud*, III/1, *Talmudic Studies Dedicated to the Memory of Professor Ephraim E. Urbach*, Jerusalem 2005, 80–86. (héb.)

[179] E. Friedheim, « Contribution talmudique à l'étude de la vénalité de sacerdoces en Palestine au III[ème] siècle », *AO* 72 (2004), 157–174.

[180] *TJ Guittin*, 6, 6 (48b).

gréco-romaines sur les Juifs de Césarée-Maritime aux IIIème et IVème siècles sont bien connues.[181] Cet état de fait transparaît d'ailleurs dans les vives remontrances que les Sages contemporains font à l'encontre des Juifs de la cité qui blasphèment et insultent le dieu unique.[182] Dans le Talmud de Jérusalem, on raconte l'anecdote de R. Yohanan qui demanda à un polythéiste dénommé : Bar Drossaï, de briser les représentations statufiées ornant les thermes de Tibériade, afin d'en utiliser les débris. Ce dernier les fracassa toutes, exceptée une seule, « car un autre Juif fut suspecté d'avoir fait brûler de l'encens en son honneur » [מפני שנחשד ישראל אח(ר) להיות מקטיר עליו].[183] Urbach prétendit à propos de ces paroles, qu'un tel risque était extrêmement rare, et que le style littéraire de ce texte abonderait en ce

---

[181] Voir par exemple, *TJ Sota*, 7, 1 (21b) : « . . . R. Levi bar Hita se rendit à Césarée. Il entendit la lecture du Chema récitée en Grec » [ר' לוי בר חיטה אזל . . . לקיסרין שמע קול קריין שמע אלינסטין], le mot : « אליניסטין », désignant la langue grecque, apparaît uniquement dans le manuscrit Rome Vatican 133, cf. S. Lieberman, *On the Jerushalmi*, Jerusalem 1929, 71. (héb.)] Résidant dans une colonie romaine à très forte densité païenne, il n'est pas surprenant que les Juifs de Césarée eut été influencés par la culture hellénistique environnante, et pas seulement dans la lecture du *Chema*, mais aussi dans la vie de tous les jours. Ainsi, R. Abbahou, une figure de proue de la communauté juive de Césarée au IVème siècle, semble avoir admirablement maîtrisé le Grec. Il avait, en outre, pour coutume de s'entretenir régulièrement avec les autorités romaines voire byzantines de la cité, cf. par exemple : *TJ Péah*, 1, 1 (15c) ; *TJ Shabbat*, 6, 1 (7d) ; *TJ Sota*, 9, 15 (24c) ; *TB ʿAvoda Zara*, 4b. S. Lieberman avança l'idée selon laquelle nombre de traités du Talmud de Jérusalem de l'ordre de *Neziqin* (les dommages) furent rédigés à Césarée-Maritime, [cf. Idem, "The Talmud of Caesarea", *Moussaf LeTarbiz*, 2 (1931), 9–10 (héb.)], ce qui expliquerait, du reste, pourquoi précisément ces traités contiennent davantage de vocables grecs que les autres traités du *Yerushalmi* rédigés en Galilée où la langue grecque fut moins répandue parmi les Juifs que chez leurs coreligionnaires des cités du littoral, telles que Césarée-Maritime. L'épigraphie de Césarée-Maritime, atteste la pénétration du Grec parmi les Juifs de la colonie et ce, jusqu'au VIème siècle, cf. L. Roth-Gerson, *The Greek Inscriptions in Ancient Synagogues in Eretz Israel*, Jerusalem 1987, 113, 115, 118, 124. (héb.) Au regard de cette réalité, il n'est pas impossible que certains Juifs de Césarée, aient pu embrasser le paganisme ayant eu officiellement droit de cité jusqu'à la fin de la première moitié du IVème siècle.

[182] *Cant. Rabba* 1, 39 (éd. Dunsky, 32) : « ר' אבהו וריש לקיש הוו עללין לחדא מדינתא דקיסרין, אמר ליה ר' אבהו לר' שמעון בן לקיש: מהו כן עלינן למדינתא דחירופיא ונידופיא? נחת ליה ריש לקיש מן חמריה, וספא חלא ויהב בפומיה, אמר ליה: מהו כן? אמר לו: אין הקב"ה רוצה במי שאומר דילטוריא על ישראל » : Traduction : « R. Abbahou et Resh Laquish se dirigeaient vers cette ville de Césarée, R. Abbahou dit à R. Shimon b. Laquish [= Resh Laquish] : Qu'avons-nous à aller dans une ville peuplée de blasphémateurs et d'insulteurs ? Resh Laquish descendit alors de son âne, prit du sable et l'apporta à la bouche de R. Abbahou. Celui-ci lui dit : Qu'est-ce que c'est ? Il lui rétorqua : Dieu ne veut pas de personnes qui médisent [litt : qui portent en délation] du peuple juif » ; *Yalkout Shim'oni sur Nmbs*., 764 (éd. Hyman, 442).

[183] *TJ ʿAvoda Zara*, 4, 4 (43d). (Selon le manuscrit de Leyde, Jerusalem 2001, 1402)

sens.[184] C'est cependant précisément ce point qui est déconcertant, puisqu'il prouve que la cité de Tibériade, véritable bastion du judaïsme talmudique au temps de R. Yohanan (III[ème] siècle), pouvait contenir en son sein un Juif suspecté d'actes cultuels païens !

Le culte biblique envers Baal-Peor fut selon l'avis des Sages encore en vigueur en Palestine à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*,[185] et il n'est pas impossible que des Juifs aient accompli son culte licencieux. Ainsi lisons-nous dans un midrash halakhique :

> R. Éléazar b. Shamoua dit : De la même manière qu'un clou ne peut être arraché d'une porte sans emporter avec lui quelques copeaux de bois, les Juifs ne peuvent se défaire du [culte du] Peor sans y laisser quelques âmes. Voici l'histoire de Menahem b. Givta de la localité d'Ariah [près de Tibériade], qui remplissait des tonneaux au moment où vint vers lui le génie du Peor [שרו של פעור]. Menahem [littéralement : Il] laissa de côté l'ustensile et s'enfuit. La seconde nuit venue, le génie vint vers lui et lui dit : Menahem, est-ce que toi aussi tu me maudis ? Il eut peur de lui et lui dit : Je ne te maudirai plus à partir de maintenant. On raconta aussi à propos de Sabatia de Oulam [voir plus loin les variantes] qui loua son âne à une non-Juive qui, une fois partie vers la sortie de la ville, lui demanda de patienter jusqu'à ce qu'elle sorte de son temple. Une fois à l'extérieur, il lui dit : Patiente là, à ton tour jusqu'à ce que je m'y introduise [c-à-d : dans le sanctuaire du Pe'or] aussi pour y faire comme toi. Elle lui dit alors : Mais c'est impossible tu es Juif ! il lui rétorqua : En quoi cela t'importe-t-il ? Il pénétra [dans le temple] et se nettoya [c-à-d : le postérieur] sur le nez de l'idole du Pe'or, et tous les païens plaisantaient et disaient : Aucun homme n'a jamais fait comme celui-ci [c-à-d : personne n'a jamais servi le Pe'or avec autant de zèle].[186]

---

[184] Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 235 : "Such a suspicion was extremely rare, as indeed the whole tone of the story indicates."

[185] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 131.

[186] *Sifré sur Nmbs*., 131 (éd. Horovitz, 171) ; *TJ Sanhédrin*, 10, 2 (28d). Dans ce dernier passage, le Juif qui sert la divinité excessivement, se nomme : Sobta de Oulam et le personnage du nom de Menahem, se nomme ici : מנחם איש נופתה אריה ; *Yalkout Shim'oni sur Nmbs*., 771 (éd. Hyman, 504–505). Dans cette version il ne s'agit pas de Menahem, mais d'un individu du nom de Phineas b. Gavta d'Ariah (פנחס בן נבתא דאריה). Dans *TB Sanhédrin*, 64a, on lit : « מעשה בסבטא בן אלס שהשכיר חמורו לנוכרית אחת . . . », Le Juif idolâtre extrêmement enthousiaste à servir Ba'al Pe'or, est donc ici appelé : Sabta b. Alas. R. (É)léazar et R. Éléazar b. Shamoua sont deux patronymes dénommant le même Sage du II[ème] siècle, cf. Hyman, *Toledot Tannaïm Ve-Amoraïm* I, Londres 1920 [réimp. Jérusalem 1987] 205. (héb.) En raison des différentes versions dont nous disposons, nous ne connaissons ni le nom exact d'origine du Juif exalté à l'idée de faire ses besoins sur l'idole du Pe'or (סובטה מאולם, סבטיא מאולם, סבטא בן אלס), ni celui du Juif terrifié par la divinité païenne (מנחם בן נובתא . . . דאריה, מנחם איש נופתה אריה, פנחס בן נבתא).

Dans la version babylonienne du récit, on prétexta l'attitude vénielle de Sabatia de Oulam, [qui se nomme dans cette variante Sabta b. Alas], en arguant l'idée selon laquelle l'objectif de ce Juif fut de décrier le culte du Pe'or en le rendant complètement aberrant.[187] Selon cette explication on ne peut déduire de cette anecdote que Sabtia servit Baal Pe'or en raison de fortes convictions religieuses en cette ancienne divinité orientale. Il nous semble cependant, que cette tentative d'élucidation n'est en réalité qu'une annotation babylonienne qui est sans doute loin de refléter la conjoncture galiléenne. Les variantes palestiniennes de cette anecdote ne mentionnent en effet jamais le prétendu désir de Sabtia de se jouer du paganisme ambiant. Au contraire, on y rapporte cette anecdote pour illustrer les allégations de R. Éléazar b. Shamoua concernant la vive persistance du culte de Baal Pe'or parmi les Juifs à l'époque de la *Mishna*.[188] En réalité, il n'y a aucune certitude que ces faits rattachés à ces personnages se soient réellement passés, mais il est indéniable qu'ils servirent d'exemples par le biais desquels les Sages de la *Mishna* et du *Talmud* s'opposèrent âprement à l'adoption grandissante de patronymes gréco-romains parmi les Juifs,[189] à la fréquentation croissante des théâtres et amphithéâtres romains,[190] ainsi qu'aux cas de dissidence

---

[187] *TB Sanhédrin*, 64a.

[188] *Sifré sur Nmbs*., 131 (éd. Horovitz, 171) ; *TJ Sanhédrin*, 10, 2 (28d) ; *Yalkout Shim'oni sur Nmbs*., 771 (éd. Hyman, 504–505). Il semblerait que cette source tardive repose sur des sources palestiniennes, puisque l'enseignement de R. Éléazar b. Shamoua y est présent, tandis que l'intention de Sabtia de tourner en dérision le culte du Pe'or, propre à la version babylonienne, est inexistante. Il est toutefois important d'ajouter qu'un autre passage du *Yalkout Shim'oni*, présente un texte littéralement paraphrasé de la variante babylonienne rapportée dans *TB Sanhédrin*, 64b, cf. *Yalkout Shim'oni sur Nmbs*., 771 (éd. Hyman, 509) : « הפוער עצמו לפעור הרי זה עבודתו ואע"פ דמיכוין לבזוייה. תנו רבנן מעשה בסיבמא . . . ». Ce midrash d'époque médiévale rapporte donc aussi bien la tradition palestinienne que babylonienne de l'anecdote en question. En tout cas, dans les sources palestiniennes, telles que le *Sifré* ainsi que le *TJ*, on trouve nulle allusion sur une éventuelle moquerie à l'égard de Ba'al Pe'or, et le discours de R. Éléazar b. Shamoua atteste irrécusablement que Sabtia le Juif, adorait ce dieu oriental pour des raisons exclusivement confessionnelles.

[189] Cf. par exemple : *Exd. Rabba*, 1, 28 (éd. Shinan, 86–87) ; *Lvt. Rabba*, 32, 5 (éd. Margulies, 747–748) ; *Nmbs. Rabba*, 20, 22 ; *Ibid*., 13, 20 ; *Pesikta de Rav-Kahana*, 11, 6 (éd. Mandelbaum, 182) ; *Midrash Tanh'uma – Balak*, 25 (éd. Buber, 146) ; *Midrash sur Prvbs*., 114, 4 (éd. Buber, 472) ; *Piyoutei Yannaï*, 111 (éd. Rabinowitz, II, 255).Voir aussi : S. Lieberman, « Hazanot Yannaï », *Sinaï*, 4 (1929), 227–228 (héb.) [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 129–130 (héb.)].

[190] Voir par exemple : *Tosefta 'Avoda Zara*, 2, 5–7 (éd. Zuckermandel, 462) ; *TJ, Ibid*., 1, 7 (40a). Et al.

religieuse amenant des Juifs à abjurer le judaïsme pour le paganisme ambiant. Il nous semble que les fouilles archéologiques entreprises dans la région tendent aussi à corroborer nos conclusions à partir des sources littéraires. Ainsi par exemple, Titus fils de Judah, prêtre de Mercure du village de 'Hamoun, dont le nom est mentionné dans une dédicace sur un linteau de temple païen long de plus de quatre mètres daté de l'an 172–173, trouvé à Nebi Ham, un modeste village de l'Antiliban.[191] Selon certains chercheurs, ce prêtre païen, renia ses origines juives pour embrasser le paganisme après le désastre de la révolte de Ben Kosba (après 135), en exerçant son sacerdoce dans l'un des nombreux sanctuaires païens en activité dans la Béqa dans le courant du II[ème] siècle.[192] Évoquons aussi l'exemple de

---

[191] Sur ce village, cf. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, BAH 4, Paris 1927, 406–407. Concernant l'inscription, cf. S. Applebaum, "A Selection of Inscriptions from the Temples of Mount Hermon and its Villages", in : S. Dar (ed.), *The Settlements of the Hermon in Antiquity*, Tel Aviv 1988, 44 (héb.) ; A. Kasher, *Edom, Arabia and Israel – Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Nations of the Frontier and Desert during the Hellenistic and Roman Era (332 B.C.E.–70 C.E.)*, Jerusalem 1988, 84. (héb.)

[192] R. Dussaud & F. Macler, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz*, Paris 1901, 213–214 ; Kasher, *Ibid*, n. 121. La teneur de l'inscription grecque débattue est la suivante : « Μερκυρίῳ Δωμίνῳ κώμης Χάμωνος ἔτους ΔΠΥ Τίτος ἱερεὺς Ἰαύδα ἱεροτιμίοι Βάσας Σααρίτας κὲ Οὔβεσος ἡ κώμη ἐπο (ἰ)ησεν κὲ τὴν δαπάνην τῆν απάνην τῆς κώμης Βηλίαβος Σαφαρα ἔγραφεν Φαάκκος ὁ τεχνίτης » [cf. Dussaud & Macler, *Ibid.*]. Trad. « En l'honneur de Mercure, maître du village de 'Hamon (= Nebi Ham) en l'an 484 (suivant le décompte séleucide = 172–173 de l'ère commune), le prêtre Titus fils de Judah, et les trésoriers Bassus fils de Saaritas et Oubesos. Le village a fait (le linteau) et Bêliabos fils de Safarès supporté les dépenses. Pâkkos l'artisan écrivit tout ceci. » Dussaud et Macler proposèrent de corriger le terme Ἰαύδα[ς] en Ἰούδας, ce qui donnerait donc : Titus fils de Judah. Ces deux critiques suggérèrent ingénieusement d'y voir un apostat juif qui s'adonna au paganisme dans la seconde moitié du II[ème] siècle. Selon Halévy, cette rectification est inapropriée et le terme de Ἰαύδας désigne en réalité la divinité phénicienne Ἰεοὺδ relevée, du reste, par Philon de Byblos, cf. J. Halévy, « Quatre divinités sémitiques », *JA* 18 (1901), 516. Cette opinion est discutable, car il serait épineux d'expliquer le rapport entre cette divinité phénicienne, somme toute assez rare et difficilement interprétable [cf. A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos – A Commentary*, Leiden 1981, 54–55] et le culte de Mercure, dont le Titus en question fut explicitement le prêtre. De plus, les sources talmudiques susmentionnées authentifiant l'existence d'un contexte historique au sein duquel évoluaient des Juifs polythéistes, notamment au II[ème] siècle, tendent à corroborer la lecture proposée par Dussaud et Macler. Ce déchiffrage fut d'ailleurs partagé par Applebaum (*Supra*, n. 191) et Kasher avec quelques légères nuances. Pour ce dernier, Titus fils de Judah était un Juif issu d'une ancienne lignée ituréenne, qui consentit à réadopter les croyances païennes ancestrales en devenant prêtre de Mercure au II[ème] siècle [*Ibid.*]. À ce propos, il est utile de faire remarquer qu'au III[ème] siècle, œuvra un Amora palestinien du nom de : R. Judah b. Titus, cf. *TJ 'Avoda Zara*, 2, 3 (41a) : « ר' יודה בר טיטוס », telle est la version dans la plupart des manuscrits notamment dans celui de Leyde,

Babatha fille de Simon qui, dans la première partie du IIème siècle, prête serment dans un document officiel au nom de la Τύχη (Genius) de l'empereur.[193] Ou bien encore cet autel érigé probablement en l'honneur de Dionysos, découvert en dessous de l'estrade du théâtre de Scythopolis/Beth Shean, portant la dédicace grecque d'un certain Zadok Absalom fils de Zénodoros, surnommé le saint bâtisseur.[194]

Tous ces témoignages, tant épigraphiques que papyrologiques tendent à appuyer les sources talmudiques confirmant ainsi l'existence de Juifs polythéistes, ou du moins très proches du paganisme environnant, en Palestine à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*.

Nous conclurons ce chapitre avec la question de l'accomplissement des cultes à mystères par des Juifs en Palestine au temps de la *Mishna*

---

cf. *Talmud Yerushalmi According to Ms. Or. 4720 (Scal. 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections*, Jerusalem 2001, col. 1386 : « רבנן דקיסרין משום ר' יודה בר טיטוס ». On doit donc réfuter l'opinion d'A. Hyman, *Toledoth Tannaim VeAmoraim*, II, Londres 1920 [réimp. Jérusalem 1987] 563 (héb.), selon lequel, il est impensable qu'un Juif puisse porter le nom de Titus, rappelant ainsi le destructeur du second temple en 70. Hyman proposa donc la correction suivante : « סיטוס », ce qui est improbable car toutes les versions où ce nom apparaît présente la variante : « טיטוס », ou bien « טיטס », qui peut aussi bien, se lire : Titos, cf. *TJ Berakhot*, 3, 4 (6c) : « ר' יודה בר טיטס », *TJ Shevi'it*, 5, 4 (36a) : « ר' יודה, בר טיטס » ; *TJ Shabbat*, 14, 2 (14c) ; *TJ Guittin*, 5, 10 (47c) : « יהודה בר טיטס ». Il est d'ailleurs important de rappeler que R. Judah b. Titus fut envoyé à Rome, cf. *TJ Bikkourim*, 3, 3 (65d) : « רבנן דקיסרין אמרין: ממנין זקיני' בתוצה לארץ על־מנת לחזור . . . אמר ר' חמא: יהודה בר טיטס הוה ברומי ומנוניה על־מנת דיחזור », Traduction : « Les Rabbins de Césarée disent : « On ne nomme de Sages pour l'étranger qu'à la condition qu'ils reviennent en terre d'Israël. R. Hama dit : Judah b. Titus était à Rome et fut nommé [à un poste communautaire] à la condition qu'il s'en retourne. » Ce Sage fut peut-être envoyé à Rome en raison de sa connaissance du Latin, qui lui aurait été transmise par son père qui porte un patronyme latin. Il faut aussi signaler l'existence d'un Tanna du IIème siècle du nom de : חזקיה בן (א)טיטס, cf. *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 14, 22 (éd. Hoffmann, 77 & n. 4), et de ר' חייא בר טיטס, Amora du IVème siècle, cf. *TJ Teroumot*, 8, 3 (45c). Il semble, par conséquent, que la variante présentant le nom : טיטס, soit équivalente de celle avançant le patronyme de : טיטוס. Pour en revenir à R. Judah b. Titus, il n'est donc pas impossible que nous ayons ici la mention d'une famille juive au sein de laquelle se trouve un Juif apostasié à l'idolâtrie (Titus b. Judah) dans le dernier quart du IIème siècle, et des Sages aussi bien Tannaïm [Hizquiya b. Titus (IIème siècle)], qu'Amoraïm [R. Judah b. Titus et R. 'Hiyya b. Titus (III–IVème siècle)]. Cela demande étude.

[193] N. Lewis (ed.), *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jerusalem 1989, 67, no 16, ligne 34.

[194] *Hadashot Arkheologyoth (Archaeological Newsletter)*, 2 (1962), 14–15. (héb.) Notons que le bâtisseur en question porte des noms juifs à la différence de son père qui porte un patronyme grec, [ceci contrairement au cas de Titus fils de Judah, prêtre de Mercure dans l'Hermon, cf. *Supra*, n. 191]. Toujours est-il, que ce Juif fut apparemment assez proche de la culture païenne pour avoir érigé un autel païen et pour porter le titre de « saint » constructeur. Peut-être que ce Zadok Absalom était idolâtre ?

et du *Talmud*, en rapportant un texte talmudique du III[ème] siècle, où l'on y lit comme il suit : « . . . Ainsi qu'a énoncé R. Yohanan au nom de R. Shimon b. Yehotsadak : On ne nomme à la tête de la communauté qu'un homme ayant une corbeille emplie de reptiles [קופה של שרצים] attachée derrière lui [c-à-d : un passé équivoque] de telle manière à ce que, s'il en vient à être satisfait de lui-même [c-à-d : en devenant présomptueux, voire vaniteux] on lui dit alors : Retourne à tes arrières. »[195] Y. Meshorer a pertinemment suggéré que cette « corbeille emplie de reptiles », n'est qu'une traduction hébraïque de la formule grecque : de la Κίστη μυστικά.[196] La ciste mystique apparaît en effet sur nombre d'exemplaires monétaires, ainsi à Sébasté-Samarie. À Scythopolis/Beth Shean, c'est dans le côté sud du temple, que fut découvert un vase cultuel, sur les côtés duquel sont flanquées des représentations de serpents.[197] La ciste mystique est représentative des cultes de Dionysos,[198] de Déméter et de sa fille Koré-Perséphone,[199] de Cybèle et d'Attis,[200] d'Isis,[201] de Jupiter Sabazios,[202] d'Héraclès,[203] et de nombreuses autres divinités en l'honneur desquelles existaient des rites à mystères. Selon Meshorer, les dires de R. Yohanan doivent à présent être compris différemment. Il est bienvenu de conférer la responsabilité du pouvoir à un Juif, qui par le passé a vécu l'expérience des cultes à mystères, auxquels la ciste mystique fait nettement référence, qui revint depuis lors au judaïsme. La collectivité pourra ainsi le désavouer au cas où il ne remplirait pas ses obligations vis-à-vis d'elle, en lui remémorant son passé licencieux de myste confirmé.[204]

---

[195] *TB Yoma* 22b.

[196] Y. Meshorer, "'Cista Mystica' and Worship of Kore-Persephone at Samaria", *EI*, 15 (1981), 356–357. (héb.) Sur la ciste mystique apparaissant sur les émissions monétaires de la cité de Sébasté-Samarie au III[ème] siècle, cf. A. Kindler, "The Coinage of Sebaste", *Judea and Samaria Research Studies* 3 (1994), 132. (héb.)

[197] A. Mazar, "Beth Shean", *NEAEHL*, I, Jerusalem 1992, 208. (héb.)

[198] Burkert (*Supra*, n. 159) 18 & n. 31 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 290.

[199] Meshorer (*Supra*, n. 196), 356 ; Burkert, *Ibid.*, 85–86 ; H. G. Pringsheim, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kultes* (Diss. Bonn), München 1905, 49–64.

[200] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 225 & n. 41 ; Burkert (*Supra*, n. 159) 18 & n. 31 ; E. M. W. Tillyard, "A Cybele Altar in London", *JRS* 7 (1917), 284 ; 285 & pl. VIII.

[201] Burkert (*Supra*, n. 159), 47 & n. 62.

[202] Meshorer (*Supra*, n. 196), 357 n. 3.

[203] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 118 no 226 (en 219).

[204] Meshorer (*Supra*, n. 196), 357.

L'hypothèse de l'existence de Juifs polythéistes en Palestine à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud* est donc plus que vraisemblable, puisque les Sages palestiniens combattirent farouchement la prédisposition des Juifs à s'adonner à l'idolâtrie (יצרא דעבודה זרה), en espérant ardemment l'abrogation de cette situation non pas à leur époque, mais bien ultérieurement. Cette attente, quelque peu illusoire, prouve nécessairement que du I^er^ au IV^ème^ siècle de l'ère commune, il y avait des Juifs idolâtres en Palestine, ce qui d'ailleurs s'harmonise fort bien avec la notoriété des cultes païens en Palestine et dans tout l'Orient syrien jusqu'à l'époque post-talmudique. Clôturons ce chapitre en évoquant la mise en garde de Sages du II^ème^ siècle, qui dégage, selon nous, une dimension corrélative au temps de l'auteur : « 'Ne vous adressez ni aux idoles ni aux dieux de métal' (*Lvt.* 19, 4) Au début, ils ne sont que des faux dieux [le terme employé est אלילים, ce qui implique le caractère fallacieux de ces divinités], si [par la suite] tu t'orientes vers eux, tu les rends divins. »[205]

[205] *Sifra Qedoshim*, 1, 11 (ed. Weiss, 87a) ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 604 (éd. Hyman, 581) ; S. Lieberman, 'Avoda Zara chel Perakim', *Tarbiz* 47 (1978), 238 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.) Jerusalem 1991, 381] : « . . . 'si tu t'orientes vers ces divinités tu finiras par en faire des dieux.' Cela veut dire littéralement que si tu les observes alors tu finiras par les adorer [religieusement et voluptueusement]. » [traduction de l'hébreu] Concernant l'accomplissement d'actes religieux par le simple fait qu'un regard jeté sur une statue de culte pouvait rendre l'observateur littéralement transporté par la statue, cf. *Ibid.*, 238–239 n. 6 [= *Ibid.*, 381–382 n. 6] ; cf. Pline l'ancien, *HN*, 36, 21 ; Arnobe, *Adv. Nat.*, 6, 22 (ed. Öhler, Lipsiae 1846, 276.) Lieberman (*Ibid.*) affirme à ce propos que ce n'est pas par hasard si les Rabbins associèrent l'attirance exercée par l'idolâtrie à celle de la débauche, cf. *TB Yoma* 69b ; *TB Sanhédrin*, 64a. Et al.

CHAPITRE 3

RABBAN GAMALIEL ET LA STATUE D'APHRODITE DANS LES THERMES D'AKKO – RÉALITÉ ORNEMENTALE OU CULTUELLE ?

On relate dans la *Mishna* une anecdote concernant Rabban Gamaliel qui se rendit dans les thermes de Ptolémaïs-Akko où se trouvait une statue d'Aphrodite, la déesse grecque de l'amour. Le texte de la *Mishna* est comme il suit :

> Proclus fils de Plaslus demanda à Rabban Gamaliel à Akko au moment où il se baignait dans les thermes d'Aphrodite. Il lui dit : Dans votre Thora [= Bible] il est écrit « Que rien de la cité maudite ne s'attache à ta main [référence à l'idolâtrie] » (*Deut.* 13, 18) pourquoi te baignes-tu dans les thermes d'Aphrodite ? Il lui rétorqua : On ne répond pas dans les thermes. Une fois dehors il lui dit : Je ne suis pas venu dans sa frontière [c-à-d : dans son pays], elle est venue dans ma frontière. On ne dit pas : Faisons des thermes comme ornement à Aphrodite, mais Aphrodite est l'ornement pour les thermes. Autre argument : Quand bien même te donnerait-on beaucoup d'argent, tu n'irais pas adorer tes idoles, tout nu ou après un incident nocturne, ni uriner devant elles. Or, celle-ci [= Aphrodite] se tient juste devant la rigole d'évacuation [des eaux] et tout le monde urine devant elle. Il n'est question que de 'leurs dieux' (*Deut.* 12, 3) : celui qui est perçu comme un dieu est prohibé, et celui qui n'est pas traité comme un dieu est permis.[206]

---

[206] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 4 (selon le manuscrit Kaufmann, éd. Rosenthal, 42–43) ; *TB ʿAvoda Zara*, 44b ; *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 13, 18 (éd. Hoffmann, 68–69) ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 889 (éd. Hyman, 265–266). Pour les différentes versions de cette *Mishna*, cf. Rosenthal, *Mishna ʿAvoda Zara*, 40–42. Concernant le patronyme du Gentil qui apostropha Rabban Gamaliel, il existe de nombreuses variantes. Selon les meilleurs manuscrits qui reproduisent la tradition palestinienne, tels que le manuscrit Kaufmann, il semblerait que ce personnage s'appelait : פרקלוס בן פלסלוס. Toutefois, selon les variantes babyloniennes de cet enseignement tannaïtique, tel que le manuscrit de Paris, le Gentil en question se nomme : פרוקלוס בן פלוסופוס, cf. D. Zlotnik, « Proklus ben Plaslus », in : S. Y. Friedmann (ed.), *Rabbi Saul Lieberman's Memorial Volume*, Jerusalem 1993, 49–52. (héb.) Selon Zlotnik ces deux variantes semblent tourner le personnage en question en dérision, sorte d'antiphrase sarcastique propre à la raillerie de l'idolâtrie (ליצנותא דעבודה זרה), que l'on retrouve abondamment dans la littérature talmudique, cf. *Ibid.*, 50–52. A. Wasserstein adopta la version babylonienne de la *Mishna* et prétendit que cette anecdote se déroula entre Rabban Gamaliel III (219–230 env.) fils de l'ethnarque R. Judah I[er] (180–219 env.)

Cet enseignement ne nous permet pas *a priori* de conclure à une quelconque manifestation cultuelle en l'honneur d'Aphrodite dans les thermes d'Acre, bien au contraire. Cette anecdote desservit en outre la thèse de la prétendue baisse de popularité des cultes païens parmi les Gentils en Palestine romaine aux premiers siècles de l'ère commune.[207] La réaction de Rabban Gamaliel semble effectivement indiquer que les païens, fréquentant ces thermes ne voyaient dans la statue d'Aphrodite qu'une sculpture ornementale. Cela dit, puisque nous avons montré en amont la vitalité du paganisme en Palestine romaine avec ses incidences socio-culturelles sur le peuple juif, l'investigation historique nous incite à réexaminer la synthèse évoquée concernant l'anecdote de Rabban Gamaliel. Il nous semble ainsi que la statue d'Aphrodite était cultuelle et nullement décorative. Pour parvenir à cette conclusion, il est impératif de traiter la question de la valeur cultuelle de la statuaire romaine au sein des thermes, des liens cultuels rapprochant les divinités en Palestine du monde marin, des cérémonies religieuses ayant eu lieu dans les thermes romains

---

qui contoversa avec le philosophe païen : Proclus de Naocratis, cf. A. Wasserstein, "Rabban Gamaliel and Proclus the Philosopher", *Zion* 45 (1980), 257–267. (héb.) Cette thèse fut entre autre défendue par Y. Geiger, "Greek Orators in Palestine", *Cathedra Quarterly* 66 (1992), 50–51 (héb.), et récusée crûment par E. E. Urbach, *The Halakha – Its Sources and Development*, Giva'atayim 1984, 284 & n. 16. (héb.) En dépit de la perplexité historique entourant l'identité du Rabban Gamaliel en question (II ou III ?), [certains considèrent d'ailleurs Proclos comme étant un "imaginary philosopher". Cf. Schäfer (*Supra*, n. 35), 345] il nous semble qu'il faille accepter l'avis communément admis, selon lequel l'anecdote survint avec Rabban Gamaliel II (96–115) et non avec son arrière petit-fils Rabban Gamaliel III (219–230), pour autant qu'il s'agisse de la même lignée dynastique, cf. S. Stern qui conteste cette filiation patriarcale dans son article, "Rabbi and the Origins of the Patriarchate", *JJS* 54, 2 (2003), 193–215. Par conséquent, nous devons dater cet évènement à l'extrême fin du I^er^ siècle ou bien dans le premier quart du II^ème^ siècle.

[207] S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, II, Philadelphia 1952, 141–142 ; E. E. Urbach, "'Avoda Zara – The Sages", *EH* 13, Jerusalem 1988, 620. (héb.) ; M. Sheshar, "The Explanations of the Sages about the Prohibition of 'Thou shalt not make until thee any graven image' (*Exd.*, 20, 4)", *Shana BeShana* (1980), 258. (héb.) ; A. Ovadiah, "The Art of Ancient Synagogues in the Land of Israel", in : D. Kassuto (ed.), *Judaism and Art – Collected Studies*, Ramat-Gan 1989, 341. (héb.) ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 402 ; M. Sartre, *L'orient romain – Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*, Paris 1991, 400 ; L. Vana, *Le traité de la Mishna 'Aboda Zara : Traduction, notes, analyse – Contribution à l'étude des relations entre Juifs et Païens en Judée romaine*, Thèse EPHE, Paris 1996, 427–432 ; S. Schwartz, "Gamaliel in Aphrodite's Bath – Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries", in : P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, I (Texte und Studien zum antiken Judentums, 71), Tübingen 1998, 211–217 ; Idem, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2001, 165–174 ; Belayche (*Supra*, n. 58), 29.

publics. Enfin, nous devrons vérifier les liens entre le culte d'Aphrodite et le monde aquatique dans le milieu syro-palestinien, et pour finir, traiter la question du rapport des Rabbins vis-à-vis des statues des thermes en général et particulièrement, l'anecdote de Rabban Gamaliel en Akko.

Les thermes publics romains furent d'ordinaire ornés de statues.[208] Parmi celles-ci, il semblerait que la représentation d'Aphrodite fut la plus courante.[209] Les masses populaires considéraient-elles les statues thermales comme véhiculant un message cultuel, ou bien les percevait-on, en tant que représentation exclusivement artistique et décoratrice ?

Il est communément admis par la recherche que ces divinités n'ont pas une profonde signification religieuse. Celles-ci ont plus un message ornemental qui témoignerait de la vivacité de la tradition artistique hellénistique et romaine, et dans le cas d'Aphrodite, l'idée de beauté et de plaisir charnel.[210] Nous sommes d'avis que cette statue

---

[208] Wasserstein (*Supra*, n. 206), 257 n. 1 et bibliographie. Voir également : H. Manderscheid, *Die Skulpturenausstattung der Kaiserzeitlichen Thermenanlagen* (*Monumenta Artis Romanae*, 15), Berlin 1981 ; J. Delaine, "Recent Research on Roman Baths", *JRA* 1 (1988), 25–27. Il est important de noter que de nombreux thermes furent nommés au nom de la divinité qu'ils abritaient, cf. I. Nielsen, *Thermae et Balneae – The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths*, I, Aarhus 1990, 146 & n. 9 ; L. Richardson, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore – London 1992, 49, 386.

[209] M. Marvin, "Freestanding Sculptures from the Baths of Caracalla", *AJA* 87 (1983), 379 ; K. M. Dunbabin, "*Balarium Grata Voluptas*, Pleasures and Dangers of the Baths", *PBSR* 57 (1989), 24–25. Sur l'exemple d'une statuette d'Aphrodite trouvée dans les thermes publics à Éleusis, cf. G. Daux, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en grèce en 1959 – Éleusis », *BCH* 84 (1960), 658–659 fig. 3. Quant à la présence de la déesse syrienne Atargatis-Derkêto, qui fut identifiée avec Aphrodite, dans les thermes romains, cf. par exemple : C. Picard, « Sur l'Atargatis-Derkêto des thermes d'Aphrodisias en Carie », in : *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*, CL, II, Bruxelles 1949, 257–264. Et sur la présence d'Aphrodite dans les thermes en Palestine romaine, voir *Infra*.

[210] Les chercheurs sont effectivement divisés sur la question de l'essence religieuse, pour autant qu'il y en ait, de la statue d'Aphrodite fort courante dans les thermes romains. Selon Marvin (*Supra*, n. 209) la représentation de cette divinité dans les thermes éveillait la sensualité, plaçait en exergue la dimension charnelle et symbolisait la continuité de la tradition hellénistique et romaine. Selon Nielsen [(*Supra*, n. 208), 146], la statue d'Aphrodite dans le monde thermal n'a aucune valeur religieuse, seulement décorative. C'est d'ailleurs ce qui découle également des propos de Y. Z. Eliav, "The Roman Bath as a Jewish Institution : Another Look at the Encounter between Judaism and the Greco-Roman Culture", *JSJ* 31 (2000), 431 : "The bath-house statuary was intended for decorative purposes, not for worship." Quant à Delaine [(*Supra*, n. 208), 26], il est malaisé de savoir si l'aspect cultuel de la déesse qui protégeait les thermes, prédominait sur son caractère sensuel et cela réciproquement. Et al.

d'Aphrodite était cultuelle et que de ce point de vue, elle devait être considérée comme un élément manifeste de עבודה זרה aux yeux des Sages.[211]

3.1. Aspects cultuels du milieu aquatique – baignade cultuelle de divinités gréco-romaines

Dans l'antiquité, le culte des sources, des points d'eau et des fleuves était extrêmement répandu chez de nombreux peuples aussi bien en Orient qu'en Occident.[212] L'eau fut alors considérée comme un des éléments essentiels de purification du corps.[213] Aux époques classique et hellénistique, la notion purificatrice du milieu aquatique est mise en exergue aux moments cruciaux de la vie de l'homme. À la naissance, les anciens Grecs purifiaient par immersion le nouvau-né, sa mère et ceux qui avaient participé à l'accouchement.[214] À l'heure du décès on purifiait par l'eau le défunt ainsi que les personnes présentes.[215] Les Grecs se baignaient aussi dans l'eau avant le mariage

---

[211] Peu de chercheurs ont mis l'accent sur l'aspect cultuel des statues thermales, notamment en Palestine romaine, cf. R. Reich, "The Hot Bathhouse and the Jewish Community in the Earlier Roman Period (The Second Temple Period)", in : A. Kasher, G. Fuks & U. Rappaport (eds.), *Greece and Rome in Eretz-Israel – Collected Essays*, Jerusalem 1989, 208. (héb.) ; D. Sperber, "On the Bathhouse", in : R. Katzoff et al. (eds.), *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan 1996, 365 : "Such Statues can be found in any major Roman bathhouse, but were religiously unacceptable to Jews." Néanmoins, n'ayant pas été retenue au centre de ces débats, la question de la valeur religieuse des statues thermales n'y fut pas pleinement abordée.

[212] Ainsi pour les Grecs, cf. O. Waser, « Flussgötter », *RE* 6, 2 (1909), cols. 2774–2815 ; W. R. Halliday, *Greek Divination*, London 1913, 116–144 ; Burkert, *Greek Religion*, 174–175. Pour l'Occident, cf. A. Carnay, « La divinisation des rivières et la toponymie celtique », *AC* 20 (1951), 103–106 ; J. P. Martin, *Société et religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*, Paris 1991, 253 ; A. Roth Congès, « Culte de l'eau et dieux guérisseurs en Gaule romaine », *JRA* 7 (1994), 405. Quant à l'Orient, cf. Ch. Clermont-Ganneau, « La notion de sainteté chez les Sémites », *RAO* 5, Paris 1905, 158–159 ; F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, 247–256 ; J. C. Balty, « Le Belus de Chalcis et les fleuves de Ba'al de Syrie-Palestine », in : *Archéologie au Levant*, Paris 1982, 287–298. Et sur les cultes fluviaux en Asie Mineure, cf. L. Robert, « Dédicaces et reliefs votifs – 16. Dédicaces à un fleuve et autres dédicaces », *Hellenica* 10 (1955), 89–96.

[213] A. Bouché-Leclercq, « Lustratio », *DAGR* Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), III/2, Paris 1918 [réimp. Graz 1969], 1405–1432 ; L. R. Farnell, "Purification – Greek", *ERE*, 10 (1919), 2774–2815 ; J. S. Reid, "Purification – Roman", *Ibid.*, 502b ; Burkert, *Greek Religion*, 75. Et pour les cultures orientales, cf. note précédente.

[214] R. Ginouvès, *Balaneutikè – Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, BEFAR 200, Paris 1962, 235–239.

[215] *Ibid.*, 239–265 ; Burkert, *Greek Religion*, 73. Cette coutume purificatrice existait

et après l'acte conjugal.[216] Dans le domaine du culte, la place occupée par l'eau est de toute première importance, tant à l'époque hellénistique que romaine. Son utilisation fut en effet une condition *sine qua non* pour accomplir de nombreux rites religieux, tels que : l'énonciation d'une prière, l'annulation d'un mauvais rêve, l'éviction d'une souillure, l'offrande de sacrifices, etc. . .[217] L'entrée dans un sanctuaire grec exigeait systématiquement des ablutions au préalable, et même parfois l'immersion totale du corps dans un bassin. Quant aux libations d'eau, elles faisaient intégralement partie du rituel des sacrifices.[218] Parmi les aspects dissemblables de l'usage de l'eau lors des fêtes grecques et romaines, il faut particulièrement signaler le bain des divinités. Ainsi par exemple aux époques classique et hellénistique, tout les vingt-cinq du mois de Ἐλαφηβολιών avait lieu à Athènes la fête de Πλυντήρια en l'honneur de la déesse tutélaire de la cité : Athéna Polias, dont l'un des rites consistait à immerger dans la mer la statue de la déesse pour purifier la ville et ses habitants.[219]

également dans la religion romaine, cf. L. Delatte, « Quelques fêtes mobiles du calendrier romain », *AC* 5 (1936), 389.

[216] Burkert, *Ibid.*, 265–267 ; A. B. Cook, *Zeus – A Study in Ancient Religion*, III/1, Cambridge (Mass.) 1940, 370–396.

[217] Farnell (*Supra*, n. 213) ; Reid, *Ibid.* ; Burkert, *Greek Religion*, 71.

[218] Ginouvès (*Supra*, n. 214), 87 ; Burkert, *Greek Religion*, 73. Sur des bains purificateurs dans les temples égyptiens d'époques hellénistique et romaine, cf. R. Pataï, *The Water – A Study for the Knowledge of the Land of Israel and Palestinian Folk-lore in the Biblical and Mishnaic Periods*, Tel Aviv 1936, 18 n. 5. (héb.) Et sur de nombreuses cuvettes qui contenaient de l'eau considérée comme purificatrice, qui se trouvaient à l'entrée des sanctuaires, cf. *Ibid.*, 19 & n. 2. Dans l'empire romain on découvrit un nombre important de cuvettes, étangs, piscines, fontaines, nymphées, à l'entrée des sanctuaires. À Ostie, on trouva un nymphée et un puits devant l'entrée du temple de *Bona Dea*, cf. C. Pavolini, *Guide archeologiche Laterza – Ostia*, Bari 1983, 165, 176ff. C'est encore à Ostie, que les fouilles mirent au jour un autre puits devant l'entrée du sanctuaire de Cybèle, cf. Pavolini, *Ibid.*, 192, 198. À Pompéi une fontaine est placée à l'entrée de la cour du temple d'Apollon, cf. E. La Rocca & M. & A. De Vos, *Guida archeologica di Pompei*, Milano 1976, 141. Et pour des exemples supplémentaires en provenance d'Italie, cf. F. Coarelli, *Guide archeologiche Laterza – Italia Centrale*, Bari 1985, 392 ; Idem, *Santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma 1987, 41, 45. À Dougga, aujourd'hui en Tunisie, on trouva plusieurs fontaines à l'entrée du temple de *Iuno Caelestis*, cf. C. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis 1958, 43. En Afrique romaine proconsulaire, on peut dire que dans la quasi-totalité des sanctuaires païens, se trouvaient des puits, des piscines ou des fontaines d'eau, cf. M. Le Glay, *Saturne africain – Histoire*, BEFAR 205, Rome 1966, 290. Pour ce phénomène dans le milieu syro-palestinien, voir *Infra*.

[219] L. Ziehen, « Plynteria », *RE* 21. 1 (1951), 1060–1065 ; R. Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce*, Paris 1959, 251 ; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, 152–155 ; E. Simon, *Festivals of Attica – An Archaeological Commentary*, University of Wisconsin Press 1983, 47 ; L. B. Zaidman, "Pandora's Daughter and Ritual in

Le phénomène de l'immersion des statues dans l'eau de mer était fort répandu depuis les temps classiques et ce, jusqu'à l'époque du bas-empire.[220] R. Ginouvès a bien montré que cette coutume est connue à l'époque hellénistique dans les cultes d'Aphrodite, Héra, Déméter, Artémis et Athéna.[221] L'immersion a pour objectif principal de raffermir les pouvoirs de la divinité adorée.[222] Le bain des dieux est en vigueur également à l'époque romaine. Tacite (55–120) nous relate ainsi que la déesse du sol des Germains, dénommée Nerthus, fut pour des raisons cultuelles régulièrement immergée dans un lac.[223] Aux pires heures de la République, les Romains avaient pour coutume d'asperger d'eau de mer, leurs divinités statufiées. Ainsi en 38 a. C., l'effondrement de la statue de la Vertu à Rome fut perçu comme un présage de mauvais augure. Les livres sibyllins ordonnèrent alors d'immerger longuement la statue dans la mer pour conjurer les malheurs s'abattant sur Rome.[224] Après l'incendie qui ravagea Rome en 64, ces mêmes ouvrages furent consultés et prescrivirent d'asperger avec de l'eau la salle centrale (*cella*) du temple de Junon ainsi que la statue de la déesse s'y trouvant.[225] Dans le culte phrygien en l'honneur de Cybèle, qui fut introduit à Rome en 204 a. C. au moment de la guerre punique contre Hannibal, on avait pour coutume, et ce jusqu'à l'époque du bas-empire, de baigner (*lauatio*) dans l'Almo la statue de la déesse le vingt-sept du mois de Mars, pendant les *Megalesia*.[226] Les habitants d'Éphèse à l'époque romaine, avaient pour habitude de baigner rituellement la statue d'Artémis.[227] L'effigie d'Adonis, l'amant d'Aphrodite, était immergée

---

Grecian Cities", in : P. Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women in the West*, I, *From Ancient Goddesses to Christian Saints*, London 1992, 342.

[220] Simon, *Ibid.*, 48 ; "The bathing of cult images – male and female – was an old custom in many sanctuaries in Greece and elsewhere." Sur ce phénomène voir aussi pour une approche approfondie : S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiana 1915, 76–100.

[221] Ginouvès (*Supra*, n. 214), 284–292.

[222] *Ibid.*, 295–298.

[223] Tacite, *Germ.*, 40.

[224] Dion Cassius, *Historia Romana* 48, 43, 4–6 (trans. H. Baldwin Foster, *LCL*, 311–313).

[225] Tacite, *Annales*, 15, 44, 1 (trans. J. Jackson, *LCL*, 282–283).

[226] Ovide, *Fasti*, 4, 337–340 (trans. J. G. Frazer, *LCL*, 212–213) ; H. Graillot, *Le culte de Cybèle – Mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1912, 76 ; 136–140 ; F. Bömmer, « Pompa », *RE* (1952), col. 1950 ; J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*, Paris 1947 (réimp. Paris 1990), 237 ; J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1973², 165 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 45.

[227] C. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris 1922, 314.

dans les sources ainsi que dans la mer durant la fête qui commémorait sa mort et sa renaissance.[228] Ainsi à Alexandrie et à Byblos, les adorateurs du dieu en question plongeaient sa statue dans la mer lors d'une procession religieuse.[229] Le phénomène de lavage des divinités païennes dans l'eau à caractère purificateur assurant le renouvellement des forces des dieux, fut donc très répandu aussi bien dans le temps, depuis l'époque classique jusqu'à celle du bas-empire, que dans l'espace, en Occident comme en Orient.[230]

3.2. Baignades rituelles dans les cultes de guérison et dans les religions à mystères

À l'époque hellénistique et romaine, la baignade occupa une place d'importance dans le domaine de la guérison, en tant qu'hydrothérapie. C'est la raison pour laquelle, les sanctuaires de guérison, tels que ceux d'Asklépios, devaient impérativement être rattachés à des sources d'eau.[231] Dans de nombreux Asclépéia de l'époque hellénistique et romaine, on trouva effectivement des points d'eau à proximité des temples, ainsi par exemple à Gythion, Mégalépolis, Trikala près de Corinthe.[232] À Labrunda, en Carie, les archéologues exhumèrent de superbes vestiges du temple d'Asklépios d'époque romaine. À proximité du Naos, on trouva des thermes avec une dédicace,

---

[228] Voir à ce propos : J. G. Frazer, *The Golden Bough – A Study in Comparative Religion*, I, London 1890 [réimp. Avenel 1981], 279.

[229] E. Will, « Le rituel des Adonies », *Syria* 52 (1975), 100.

[230] Graillot (*Supra*, n. 226), 136 ; Frazer (*Supra*, n. 228), 276–278 ; 307. Le caractère cultuel de ces manifestations est donc indubitable. À ce propos, il est intéressant de noter que jusqu'aux temps modernes, il existait en Europe une tradition chrétienne d'immerger les icones des Saints pour obtenir des effets cultuels ressemblants à ce que l'on recherchait dans l'antiquité païenne. Il n'est pas improbable qu'il s'agisse ici de coutumes païennes originelles qui furent d'une certaine manière christianisées, voir à ce propos, P. Saintyves, « De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme », *RHR* 108 (1933), 144–192 ; F. Benoît, « L'immersion des reliques, les processions riveraines et le rite de la 'barque cultuelle' en Provence », *RFFFC* 6 (1935), 75–108.

[231] Rappelons à ce propos les dires de l'architecte romain du I^er^ siècle, Vitruve, selon lequel l'édification de tout temple requiert obligatoirement un lieu des plus sains avec des sources d'eau adaptées et particulièrement pour les cultes de guérison en l'honneur d'Esculape et de Salus, cf. Idem, *De architectura*, I, 2, 7 (trans. F. Granger, *LCL*, I, 30–31) : « si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in his locis idonei eligentur, in quibus fana constituantur, deinde maxime Aesculapio, Saluti, et eorum deorum quorum plurimi medicinis aegri curari videntur. »

[232] Ginouvès (*Supra*, n. 214), 350.

mentionnant que ceux-ci furent érigés pour « plaire au dieu adoré », c'est-à-dire en l'occurrence Asklépios.[233] À Épidaure existait un des plus grands sanctuaires de guérison aux premiers siècles. De nombreux thermes s'érigèrent aux alentours. Un d'entre eux fut d'ailleurs dénommé : Le bain d'Asklépios.[234] En dehors de la Grèce, on trouva nombre de thermes qui furent consacrés à Héraclès, divinité préposée aux sources d'eau chaude.[235] Ainsi, en Sicile, en Italie, en Étrurie, en Dacie et dans de nombreuses autres contrées de l'empire romain.[236] Hormis Héraclès, d'autres divinités furent également rattachées aux sources d'eaux chaudes à l'époque hellénistique et romaine. Ainsi les Nymphes, les Charitès (trois grâces) qui représentaient une triple Aphrodite,[237] Artémis et Héphaïstos.[238] Les Nymphes – et particulièrement celles du groupe des Naïadès qui habitaient les rivières et autres points d'eau – furent aussi intimement liées à Héraclès et

---

[233] A. Laumonier, « Archéologie carienne », *BCH* 60 (1936), 310.

[234] (sans auteur), « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques dans l'Orient hellénique », *BCH* 46 (1922), 503 ; R. Martin & H. Metzger, « Chroniques des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1942 », *BCH* 67 (1943), 328.

[235] Strabon rapporte que le lieu dénommé *Thermopylae* (= les portes chaudes) se nomme ainsi puisqu'à proximité les eaux chaudes furent consacrées à Héraclès, cf. Idem, *Geographica* 9, 4, 13 (trans. H. L. Jones, *LCL*, 389) : « Τὴν μὲν οὖν πάροδον Πύλας καλοῦσι καὶ Στενὰ καὶ Θερμοπύλας ἔστι γὰρ καὶ θερμὰ πλησίου, τιμώμενα ὡς Ἡρακλέους ἱερά » ; Hérodote releva quant à lui, que dans cet endroit se trouvait un autel en l'honneur de cette divinité, cf. Idem, *Historiae*, 7, 176 (trans. A. Godley, *LCL*, 493) ; Aristophane, *Nefelai*, 1050–1052 ; *Suidae Lexicon*, s.v. « Ἡράκλεια λουτρά », A. Adler (ed.), Stuttgart 1976, 581 no 460 : « τὰ θερμά. κατὰ δωρεὰν γὰρ δ Ἥφαιστος ἀνέδωκεν αὐτὰ τῷ Ἡρακλεῖ. ἐξ ὧν τὰ θερμά » ; Diodore de Sicile, *Bibliotheca Historica*, 4, 23, 1 (trans. C. H. Goldfather, *LCL*, 417–419) ; Vitruve, *De architectura*, I, 2, 7 (trans. M. H. Morgan, New York 1960, 15). Sur le lien entre Héraclès et le monde des sources, voir encore : L. Robert, « Épigrammes relatives à des gouverneurs », *Hellenica* 4 (1948), 84 ; Ginouvès (*Supra*, n. 214), 361ff ; E. Dvorjetski, *Hot Medicinal Springs in the Land of Israel during the Second Temple, Mishna and Talmud Periods*, Ph.D. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem 1992, 37–38. (héb.) ; Idem, "The Coins of Gadara as Historical Source and their Links with the Baths of Hammat Gader", *Zion* 58 (1993), 388 n. 11ff. (héb.)

[236] Ginouvès (*Supra*, n. 214), 363, & n. 2–7.

[237] Sur les liens étroits entre les Charitès et Aphrodite, cf. par exemple : L. Robert, « Les grâces à Aphrodisias », *Hellenica*, 13 (1965), 118–119, pl. XXIV 1–2.

[238] Ginouvès (*Supra*, n. 214), 364–368. Dans une épigramme de l'époque romaine trouvée à Simmessa dans le golfe de Naples, il est dit qu'Éros, le dieu grec de l'amour, réchauffe les eaux et qu'Aphrodite les louange, cf. Robert (*Supra*, n. 235), 77. Une autre épigramme trouvée à Macedonios en Grèce de même période, stipule que la torche d'Éros chauffe les eaux locales, cf. *Ibid.* Parfois, c'est à Poséidon-Neptune, le dieu de la mer gréco-romain, et à Héphaïstos-Vulcain, dieu gréco-romain du feu, qu'il incombe de perpétuer la chaleur des eaux sulfureuses, ainsi par exemple, cette épigramme découverte près de Tunis daté du temps des Vandales (429–533) selon laquelle les sources d'eau chaude locales sont liées à ces divinités, cf. *Ibid.*

Asklépios en tant que divinités guérisseuses.[239] Aux premiers siècles de l'ère commune, le culte des nymphes fut encore vivace ainsi que nous l'apprenons de nombreuses dédicaces en leur honneur, lesquelles furent découvertes, entre autres, dans des thermes publics romains.[240] Dans une épigramme du VI[ème] siècle, trouvée à Damocharis en Grèce, les Grâces jurèrent d'habiter les thermes plutôt que de rester à l'extérieur en compagnie d'Aphrodite.[241] Il n'est donc pas surprenant que des thermes des trois grâces existaient dans tout l'empire romain, notamment à Rome. Selon P. Aupert, dans le bassin méditérannéen œuvrèrent nombre de thermes à vocation médicale à l'époque impériale, qui furent probablement perçus par les populations comme étant des temples à part entière.[242] La baignade à caractère cultuel doit aussi être apparentée aux cultes à mystères, dont l'application assurait aux mystes non seulement l'épanouissement et la réussite ici-bas mais également la pérennité de leurs âmes dans l'au-delà. Les divinités, à qui l'on rendait des cultes à mystères, furent par conséquent considérées comme salvatrices expliquant ainsi leur courante assimilation aux divinités guérisseuses. Ainsi par exemple, la Grande-Mère phrygienne fut fréquemment perçue comme déesse dispensatrice de santé et de guérison. Cela, aussi bien en Italie, en Espagne qu'en Gaule ou en Germanie, où Cybèle fut considérée comme secourable en octroyant la vie éternelle à ses fidèles par l'intermédiaire des eaux chaudes.[243] Dans le culte de Déméter, les

---

[239] À Égine en Grèce, on trouva une épigramme où un poète honore les thermes locaux en disant que les nymphes du groupe des Naïadès, quittèrent toutes leur lieu d'origine, pour s'y installer, cf. L. Robert, « Épigramme d'Égine », *Hellenica* 4 (1948), 9. Il est à ce propos intéressant de remarquer que les nymphes sont elles-aussi très liées à Héraclès et Asklépios en tant que divinités assurant la guérison, cf. E. Labatut, « Aquæ », in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* I, Paris 1877 [réimp. Graz 1969], 334 n. 5. Quant à cette inscription de Sardis où un barbier consacre une statue d'Asklépios aux nymphes pour s'assurer de sa guérison prochaine, cf. L. Robert, *Études anatoliennes – Recherches sur les inscriptions d'Asie Mineure*, Paris 1937, 408 ; Idem, « Dédicace à Zeus Sôter », *Hellenica* 10 (1955), 99 & n. 4.

[240] Dunbabin (*Supra*, n. 209), 32 & n. 176.

[241] Robert (*Supra*, n. 239 – I[ère] publication), 10.

[242] P. Aupert, « Les thermes comme lieux de culte », in : *Les thermes romains* (*CEFR*, 142), Rome 1991, 186–189. Sur les thermes/sanctuaire de Sérapis et d'Asklépios à Argos, du II[ème] siècle, cf. Idem, « Pausanias et l'asclépieion d'Argos », *BCH* 111 (1987), 511–517. Il est indéniable que ces thermes servaient la population locale comme bain public, aussi n'est-il pas impossible qu'il y ait une profonde corrélation entre le caractère cultuel des thermes dû à ses fonctions essentiellement curatives.

[243] Graillot (*Supra*, n. 226), 419–420, 422–424. Parfois on associait le culte de Cybèle à celui d'Asklépios, cf. *Ibid.*, 503. Dans une dédicace d'époque impériale, trouvée dans le village anatolien d'Arabören, une femme du nom de : Marciana

candidats à l'initiation mystique étaient contraints à se baigner plusieurs fois avant l'accomplissement des rites sacrés.[244] De nombreuses autres religions à mystères telles que celles de Dionysos le Grec, Mithra le Perse, Mên le Phrygien et bien d'autres, plaçaient la baignade rituelle au centre des actes purificateurs précédant l'entrée dans les mystères, sorte de mystagogie païenne.[245] Toutes ces baignades avaient évidemment un aspect rituel, qu'elles aient eu lieu dans des bassins, des piscines, des étangs ou bien des thermes. Il est du reste important de noter que dans les thermes publics, dont la fonction principale était d'ordre social et hygiénique, on pouvait aussi trouver des caractéristiques de cultes païens.

3.3. Thermes dans les domaines des temples et cérémonies cultuelles dans les thermes publics

Aux premiers siècles de l'ère commune, les thermes publics furent souvent érigés à l'intérieur des enceintes sacrées des temples, ou bien contigus à celles-ci. Dans les sanctuaires de guérison, les thermes avaient pour rôle essentiel d'organiser les cures accompagnées d'ordinaire d'un culte en l'honneur de la source locale.[246] Dans un temple dédié à une divinité dont les prérogatives principales ne furent pas celle de la guérison, la présence de thermes était justifiée par la nécessité de bains rituels à caractère purificateur pour les desservants du culte ainsi que pour les fidèles.[247] Un exemple remarquable de

---

Maxima remercia profondément la Mère des sources chaudes (= Cybèle) pour avoir guérit un dénommé Amphion, qui devait être apparemment son fils, cf. L. Robert, « Dédicaces et reliefs votifs – 14. Meter Therméné », *Hellenica* 10 (1955), 78–82.

[244] Ginouvès (*Supra*, n. 214), 375–386.

[245] Sur l'importance du rôle purificateur rempli par l'eau dans le culte de Dionysos, cf. L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, IV, Oxford 1906, 117 ; 300. Dionysos est aussi le dieu des lacs et des étangs, voir à ce propos : W. Borgeaud, « Le déluge, Delphes et les anthestéries », *MH* 4 (1947), 243–245. On trouvera dans cet article des renvois aux sources premières.

[246] Le phénomène des thermes en l'honneur de dieux guérisseurs est particulièrement avéré en Occident romain, ainsi en Gaule et en Germanie, cf. A. Grenier, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, IV., *Les monuments des eaux*, Paris 1960 ; J. Formigé, « Le sanctuaire de Sanxay », *Gallia* 3 (1944), 43–120 ; D. Bayard & J. L. Cadoux, « Les thermes du sanctuaire gallo-romain de Ribemont-sur-Ancre », *Gallia* 40 (1982), 83–105 ; G. Coulon, *Les Gallo-Romains*, Paris 1985, 68 ; Roth Congès (*Supra*, n. 212) ; S. Szatan-Dézé, « Le culte des sources – Croire et guérir en Gaule », *Histoire Ancienne* 16 (2004), 20–26.

[247] Ginouvès (*Supra*, n. 214), 316–318. Dans la cité de Cyrène, par exemple, les thermes étaient placés juste à proximité du domaine sacré de la ville, où plusieurs

l'existence de cultes païens dans les thermes publics à Rome aux premiers siècles de l'ère vulgaire, réside dans le rituel rendu en l'honneur de Fortuna Virilis et Venus Verticordia. Le 1er avril à Rome, les femmes fêtaient Fortuna Virilis, la déesse du monde masculin. Ovide (43 a. C. – 17) a divisé cette fête en quatre parties. En premier lieu, une baignade de la statue de Vénus décorée de bijoux et de fleurs par les femmes, était de vigueur. Ensuite, les femmes se baignaient à leur tour pour reproduire l'immersion de Vénus dans les eaux thermales. Enfin, les femmes faisaient brûler de l'encens en l'honneur de Fortuna Virilis toujours en étant à l'intérieur des thermes publics, puis elles buvaient un breuvage composé de lait, de miel et de pavot.[248] Des auteurs plus tardifs tels que Plutarque (46–120) et Macrobe (IV^{ème}–V^{ème} siècles) confirmèrent brièvement la description d'Ovide. Une source byzantine stipula quant à elle, que les femmes accomplissaient les rites de Fortuna Virilis en se baignant

---

temples œuvrèrent à l'époque romaine, ainsi celui en l'honneur des Dioscures (d'ailleurs, certaines statues de ces divinités furent découvertes sur le site thermal), de Pluton, d'Hécate, d'Apollon le Fondateur, d'Artémis et d'Isis, cf. S. Applebaum, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Jerusalem 1969, 234ff ; 357. (héb.) À Milet, en Asie Mineure, de grands thermes furent édifiés à proximité du temple d'Athéna, cf. E. J. Owens, *The City in the Greek and Roman World*, London – New York 1991, 54. Dans la cité d'Augusta Treverum, située près de la Moselle, les thermes étaient très proche des temples locaux., *Ibid.*, 130. À Narbonne (Narbo Martius) les thermes sont situés dans le domaine sacré de l'un des temples locaux, cf. A. Rivet, *Gallia Narbonensis*, Batsford 1988, 132. Dans la cité de Nîmes (Nemausus) la source locale fut rattachée à l'autel situé dans le temple de Diane, cf. A. Pelletier, *L'urbanisme romain sous l'empire*, Paris 1982, 124. Quant au sanctuaire des sources de la Seine, situé à côté de Lutèce, cf. *Ibid.*, 111. Selon P. J. Parr, les thermes romains découverts à proximité du temple du Qasr Binet à Pétra, faisaient intégralement partie du Naos du temple, cf. Idem, « Découvertes au sanctuaire du Qasr à Pétra », *Syria* 45 (1968), 5. Signalons d'ailleurs que ce temple daté du II^{ème} siècle était probablement celui d'Aphrodite, cf. Y. Yadin, "The Nabatean Kingdom Provincia Arabia, Petra and En-Geddi in the Documents from Nahal Hever", *JEOL* 17 (1964), 235 ; F. Zayadine & S. Farajat, "The Petra National Trust Site Projects – Excavations and Clearance at Petra and Beida", *ADAJ* 35 (1991), 294.

[248] Ovide, *Fasti*, 4, 133–156 (trans. J. G. Frazer, *LCL*, 198–201) ; Callimaque & Licrophon, *Hymnae*, 5, 1–17 ; 43–54 (trans. A. W. Mair, *LCL*, 112–115 ; 115–117) ; Plutarque, *De Fortuna romanorum*, 10, 323a (trans. F. C. Babbitt, *LCl*, 359) ; Macrobe, *Saturnalia*, I, 12, 15 ; W. W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London – New York 1899, 68 ; W. Fauth, « Römische Religion im Spiegel des 'Fasti' des Ovid », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 1, Berlin – New York 1978, 154 ; D. P. Harmon, "The Public Festivals of Rome", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 1467. Harmon est d'avis que les fêtes de Fortuna Virilis et de Venus Verticordia étaient séparées l'une de l'autre, tout en étant célébrées toutes deux le 1er avril, cf. *Ibid.* Toutefois, cette opinion fut rejetée par les chercheurs, voir *Infra*.

dans le bassin des hommes.[249] L'étude de ces textes semble montrer qu'à l'époque de la République, la fête fut consacrée essentiellement à Fortuna Virilis, alors qu'à l'époque impériale, c'est la supériorité de Venus Verticordia qui s'affirma. La question de la participation des femmes à cette baignade rituelle fut débattue entre les chercheurs. S'agissait-il d'un bain rituel occasionnant l'adhésion des femmes romaines, toutes classes sociales confondues, ou bien au contraire, s'agissait-il d'un ordre défini de prêtresses qui accomplissaient les rites ?[250] Selon Ch. Floratos, seule une minorité de femmes procédaient à l'office du culte pour l'ensemble des femmes romaines. Ce critique est d'avis qu'elles célébraient leur action dans les thermes situés dans le temple, tandis que l'immense majorité des femmes ne pratiquait la baignade rituelle qu'en privé.[251] J. Champeaux a prouvé, cependant, que le bain honorant la déesse était accompli par toute la classe féminine avec d'une part les élites (*honestiores*) qui s'occupaient essentiellement du bain de la statue de Vénus et de sa décoration, et d'autre part des classes populaires (*humiliores*), qui se baignaient en masse dans les thermes publics adoptant ainsi une attitude visiblement cultuelle.[252] L'objectif religieux de la baignade est discuté parmi les chercheurs. R. Schilling pensait qu'il s'agissait d'une purification, alors qu'U. Pestalloza et Ginouvès y voyaient une dimension fécondatrice, au moment où les femmes demandaient à Fortuna Virilis, puis ultérieurement à Venus Verticordia, de leur octroyer la fécondité disséminée dans les eaux du bassin où se baignaient d'ordinaire les hommes.[253] Selon Champeaux, les deux argumentations sont valables et assurément complémentaires. L'eau purifie effectivement l'homme en lui ôtant toutes ses impuretés, mais il est tout aussi important de souligner, que les eaux masculines contiennent la dimension érotique de la force fécondatrice de ces divinités, ce qui explique la baignade cultuelle des femmes dans ce bassin.[254]

---

[249] Lydus, *De Mensibus*, 4, 65 (éd. Wünsch, 119).

[250] Ch. Floratos, « Veneralia », *Hermes* 88 (1960), 199.

[251] *Ibid.*, 206.

[252] J. Champeaux, *FORTVNA – Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, I : *Fortuna dans la religion archaïque* (*EFR*, 64), Rome 1982, 383–384.

[253] U. Pestalloza, « Veneralia », *SMSR* 8 (1932), 176–188 ; R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, 226–234 ; Ginouvès (*Supra*, n. 214), 287, 422.

[254] Champeaux (*Supra*, n. 252), 388. Otto, Wissowa, Pestalloza et Champeaux pensaient non seulement que la baignade des masses populaires féminines avait lieu

En d'autres termes, Vénus, qui n'est autre que la variante romaine de l'Aphrodite grecque, fut adorée aux premiers siècles, par la population féminine de Rome, qui entretint un rapport foncièrement cultuel envers les statues de Fortuna Virilis et Venus Verticordia. Remarquons enfin que les thermes publics furent le théâtre de ces manifestations rituelles.[255] Des traces cultuelles dans les thermes romains

---

dans le bassin des hommes, mais aussi qu'elle se déroulait en présence de certains d'entre eux, ce qui pourrait expliquer la description fort négative de cette baignade dans les sources romaines tardives et byzantines, cf. W. Otto, « Fortuna », *RE* 7, 1 (1910), col. 22 ; G. Wissowa, « Verticordia », in : W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, 6, Leipzig 1924 (1937), col. 218 ; Peztalloza (*Supra*, n. 253), 179–181 ; Champeaux (*Supra*, n. 252), 385–386. La baignade mixte eut apparemment pour objectif d'accentuer le caractère fécondateur de Fortuna Virilis et de Venus Verticordia. Champeaux fit justement remarquer que c'est encore à Naples au XVI^{ème} siècle que des baignades similaires étaient perpétuées pendant la nuit de la St-Jean, pour purifier les participants de leurs souillures, cf. *Ibid.* ; F. Berge, « Folklore Religieux », *HGR*, II, Paris 1960, 452. Là encore, on assiste à une baignade mixte qui mêle des éléments religieux et sexuels sans pour autant qu'il y ait une claire différenciation entre eux. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse là en réalité d'un vestige tardif d'une coutume païenne, ressemblant étroitement à la baignade des Romaines dans le bassin des Romains sous la férule de Fortuna Virilis et Venus Verticordia. Il semblerait d'ailleurs que les baignades mixtes étaient très répandues au temps de l'empire puisque plusieurs empereurs du II^{ème} et du III^{ème} siècles réitérèrent régulièrement cette interdiction, ce qui semble prouver l'existence d'une réalité opposée, cf. *SHA*, *Hadrianus*, 18, 10 ; Dion Cassius, *Historia Romana*, 69, 8, 2 (trans. B. Cary, *LCL*, 438–439) ; *SHA*, *Marcus Aurelius*, 23, 8 (trans. D. Magie, *LCL*, 190–191) ; *SHA*, *Alexander Severus*, 24, 2 (trans. D. Magie, *LCL*, 222–223) ; A. Malissard, *Les Romains et l'eau – Fontaines, salles de bains, thermes, égouts, aqueducs*, Paris 2002, 114–116. Voir toutefois l'avis de P. Veyne, « Clientèle et corruption au service de l'Etat : La vénalité des offices dans le Bas-Empire romain », *Annales ESC* (1981), 355 n. 26, évoqué dans un autre domaine d'investigation qui tisse néanmoins des liens de principe récusant notre déduction : « Les empereurs répètent périodiquement ces nobles interdictions, non parce qu'ils sont impuissants à y mettre fin, mais pour donner d'eux-mêmes une idée élevée. » Cela dit, certains critiques [dont par exemple : Y. Rivière, *Les délateurs sous l'empire romain*, BEFAR 311, Rome 2002, 380ff.] ont suggéré de nuancer une telle affirmation, ce qui nous paraît également être valable pour le bien-fondé de notre propos.

[255] Quand bien même nous n'accepterions pas la thèse de Champeaux, il n'y aurait pas de quoi réfuter pleinement nos propos, puisque les autres critiques mirent aussi l'accent sur les actes cultuels qui eurent lieu le 1er avril dans les thermes romains. Les désaccords entre les chercheurs touchèrent à des questions qui concernent les objectifs religieux de ces cérémonies, mais non à leur aspect rituel. D'ailleurs, il semblerait que la thèse de Champeaux soit aujourd'hui communément admise parmi les chercheurs, cf. par exemple : J. Scheid, "The Religious Roles of Roman Women", in : R. Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women in the West*, I., *From Ancient Goddesses to Christian Saints*, London 1992, 387–388. C'est pourquoi, il y a lieu de prendre sérieusement en considération l'avis de J. Champeaux, qui montra la complexité des rapports religieux entre Fortuna Virilis, Venus Verticordia et les thermes romains, placés en tant que lieu privilégié pour célébrations cultuelles. De fait, nous ne pouvons que réfuter la thèse d'Eliav (*Supra*, n. 210), 431 : "In many ways

à travers l'empire sont décelables en maints endroits. Ainsi, plusieurs dédicaces en l'honneur de Fortuna Balnearis, la fortune des bains, furent découvertes dans de nombreux thermes.[256] Selon I. Nielsen il incombait à cette déesse de protéger les baigneurs dans les thermes.[257] En Occident romain, on trouva beaucoup de dédicaces en l'honneur de Fortuna dans différents thermes. Celle-ci se voit d'ailleurs attribuer plusieurs qualificatifs tels que : Dea Sancta, Redux etc. . .[258] À Mîlet, à Éphèse en Asie Mineure, à Dougga en Afrique proconsulaire, ainsi qu'à Philadelphie/Amman on trouva de nombreux signes cultuels dans les thermes publics de ces cités.[259] Tertullien (155–225 env.) fait remarquer à Carthage que les païens rendent un culte au portique des thermes.[260] À Berytus (l'ancienne Beyrouth) on découvrit une inscription latine du II^{ème} siècle, où sont mentionnés plusieurs objets faisant habituellement partie du mobilier thermal, ainsi le *labrum*, ce qui porterait à rattacher cette inscription aux thermes romains de Beyrouth.[261] Il est intéressant de remarquer que parmi les objets énumérés se trouve un objet sacré (*sacrum*) qui par conséquent, devait lui aussi être présent dans les thermes, suggérant ainsi une activité cultuelle dans ces établissements.[262] Signalons aussi le Génie des thermes (*Genius thermarum*) qui dans la conscience des baigneurs assurait leur bien-être.[263]

---

the bath-house was a secular establishment . . . there were no ritual practices in connection with the bath's statues, sacrifices were not offered, and religious ceremonies were not conducted there."

[256] Champeaux (*Supra*, n. 252), 384 & n. 50.

[257] Nielsen (*Supra*, n. 208), 134 & n. 50 : ". . . and it is undoubtedly in this function of patron goddess of the baths that she (i.e. Fortuna) here appears."

[258] Champeaux (*Supra*, n. 252), 215, 384 & n. 50. Et pour des exemples épigraphiques en provenance de Dacie (Roumanie d'aujourd'hui) et de Dalmatie (Croatie d'aujourd'hui), cf. Aupert (*Supra*, n. 242 – I^{ère} publication), 190.

[259] Manderscheid (*Supra*, n. 208), 43–45. Une inscription trouvée à Amman nous apprend qu'en l'an 150, le légat Lucius Aetidius Cornelianus érigea des thermes ainsi qu'un portique pour le salut de l'empereur Antonin le Pieux (138–161) et pour celui de ses fils, cf. P. L. Gatier, *Inscriptions de la Jordanie*, II : *IGLS* (BAH, 114), Paris 1986, 42–44, no 17.

[260] Tertullien, *De Idololatria* 15, 6 (trans. J. H. Waszink & J. C. M. van Winden, Leiden 1987, 52–53).

[261] Sur les thermes romains ayant existé à Beyrouth au temps de l'empire, cf. J. Lauffray, « Beyrouth – Archéologie et histoire, époques gréco-romaines, I : Période hellénistique et haut-empire romain », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 152–153 & fig. 9 ; 156.

[262] *CIL* III, no 66689.

[263] Nielsen (*Supra*, n. 208), 146 ; Aupert (*Supra*, n. 242 – I^{ère} publication), 190 ; J. P. Martin, *Société et religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*, Paris 1991, 242. À l'époque du haut-empire romain, on racontait que de nombreux

3.4. Aphrodite en Orient et l'élément aquatique – Aspects mythologiques et cultuels

De nombreuses divinités païennes vénérées en Palestine romaine, sont liées au milieu aquatique, ainsi Isis, Asklépios, Hygie, Héraclès, Io, Mithra, les divinités fluviales, les Nymphes, Poséidon, Ketô et les

---

démons habitaient les thermes, à partir desquels ils commettaient leurs méfaits sur les hommes, cf. C. Bonner, "Demons of the Bath", *Studies Presented to F. L. Griffith* (*EES*), London 1932, 203–208. Concernant ce phénomène et celui de la sorcellerie en relation étroite avec le monde thermal des Romains, cf. Dunbabin (*Supra*, n. 209), 36–39. Selon Eliav, on ne peut parler de thermes publics romains en tant que *Locus consecratus* car aucune consécration répondant aux définitions légalistes et religieuses de la *consecratio* et/ou de la *dedicatio* romaines, n'eut lieu pour ce genre d'institutions, cf. Idem, "Two Comments on Idolatry in the Roman Bath House", *Cathedra Quarterly* 110 (2003), 173–180. (héb.) Un lieu consacré répond effectivement à des critères romains très stricts, cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912², 385 ; 394 n. 7 ; R. Schilling, « *Sacrum* et *Profanum* – Essai d'interprétation », in : *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris 1979, 54ff ; A. Watson, *The Law of Property in the Later Republic*, Oxford 1969, 1–5. Et al. Il nous semble cependant que cette rigueur juridique ne fut appliquée que dans l'*ager Romanus* et non dans l'*ager peregrinus* [Voir notre réponse à Eliav : E. Friedheim, 'The Roman Public Bath in Eretz Israel – Research Dilemmas Relating to its Definition as a Sacred Institution', *Cathedra Quarterly* 119 (2006), 173–180. (heb.)] comme le prouve, du moins, la correspondance entre Pline le jeune et Trajan concernant la Bithynie, cf. Pline le jeune, *Epistvlae*, 10, 59 (trans. W. M. L. Hutchinson, *LCL*, 338–339) : « . . . Ego cum quaererem, num esset aliqua lex dicta templo, cognovi alium hic, alium apud nos esse morem dedicationis », et la réponse de Trajan ou d'un haut dignitaire impérial, *Ibid.*, « nec te moueat quod lex dedicationis nulla reperitur, cum solum perigrinae ciuitatis capax non sit dedicationis, quae fit nostro iure. » Il est donc fort plausible qu'en Palestine romaine, également au II[ème] siècle, faisant partie de l'*ager peregrinus*, la notion même de *dedicatio* eut été différente de la notion légaliste purement romaine, à l'instar de la situation en Bithynie. De toute manière, ce n'est pas la réalité juridique que nous devons suivre dans ce genre d'analyse mais bien la réalité sociologique, où des simples gens côtoyaient des actes cultuels accomplis dans les thermes romains lesquels furent assurément perçus, non seulement comme des lieux de loisirs, mais aussi comme des lieux de culte. Ainsi ce notable du nom de Publicola qui demanda à St-Augustin (354–430) comme il suit : « Si Christianus debet in balneis lauare uel in thermis, in quibus sacrificatur simulacris ? », cf. Augustin, *Epistvlae*, 46, *Quaestio* 15 (éd. A. Goldbacher, Prague-Lipsiae 1898, 127) La réponse d'Augustin ne nous importe guère. En revanche, la question de Publicola présuppose, qu'en raison des sacrifices en l'honneur des idoles perpétués dans les thermes, peut-être y-aurait-il lieu d'en interdire la fréquentation ? Ceci infère que les thermes furent considérés par nombre de gens, non pas comme un *locus profanus* mais sans doute comme un *locus consecratus*, même si juridiquement parlant, ce n'était peut-être pas exactement le cas. La notion de consécration, et de ce qui est cultuel ou profane, est par conséquent très relative, pour les uns, *untel* est un dieu, alors que pour les autres il n'en est rien, voir à ce propos les affirmations très justes de Belayche (*Supra*, n. 58), 30 : ". . . the scholar has to sometimes declare his powerlessness in judging the nature or the evolution of such and such a cult. Pagan cults had no dogma, even less a sovereign sacerdotal authority. Each individual chose his gods and, since there was no 'catechism', he gave his own definition . . ."

trois Grâces.[264] Cependant, le meilleur exemple illustrant une profonde corrélation religieuse entre le divin et l'eau en Palestine romaine, est indubitablement celui d'Aphrodite et de ses dérivés. Dans la mythologie grecque et romaine, Aphrodite-Vénus entretient un lien intime entre l'élément humide et l'aspect sensuel de la divinité. Selon Platon, il y aurait eu deux sortes d'Aphrodite dans le panthéon des Grecs. La première est Aphrodite Ourania (Aphrodite céleste) qui représentait l'amour pur d'origine céleste, tandis que la seconde se nomme Aphrodite Pandemos, fille de Zeus et de Dioné, qui fut perçue comme une version populaire de l'Aphrodite céleste dont les manifestations amoureuses furent assimilées à la pire débauche.[265] Une de ces traditions mythologiques présente Aphrodite comme étant la fille du ciel (Ouranos), laquelle naquit des flots marins, une fois que les organes génitaux d'Ouranos furent sectionnés par son fils, Kronos. Ils tombèrent dans la mer qui fut alors fécondée pour enfanter Aphrodite. Celle-ci fut donc dès sa naissance la déesse de la mer et de l'écume marine, laquelle symbolisait la matière séminale d'Ouranos errant dans l'océan. Selon W. Otto, ce mythe fut à la base du caractère proprement sexuel d'Aphrodite et de ses liens intrinsèques au monde marin.[266] C'est du reste la raison pour laquelle, Aphrodite fut à la fois ange gardien de la fécondité humaine et protectrice des marins.[267] Il n'est pas improbable que l'origine géogra-

---

[264] Sur la répartition géographique du culte de ces divinités en Palestine romaine et dans les alentours, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 8–18 (Isis), 18–28 (Asklépios), 62–74 (Dionysos), 88–89 (Hygie), 110–117 (Héraclès), 164–165 (Io), 172–178 (Mithra), 183–185 (dieux fluviaux), 185–188 (les nymphes), 212–214 (Poséidon), 221 (Ketô), 228–231 (les trois Grâces). (héb.)

[265] Platon, *Symposium*, 180E–181C (Trans. W. R. Lamb, *LCL* 109–111) ; Pausanias, *Descriptio Graecae – Attica*, I, 22, 3 (trans. W. H. S. Jones, *LCL* 108–109) ; L. Séchan, « Venus », in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* V, Paris 1919 [réimp. Graz 1969], 722 ; Teixidor, *The Pagan God*, 37.

[266] W. Otto, *Les dieux de la Grèce – La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris 1993[3], 112–113.

[267] Otto, *Ibid.*, 114–115 ; N. Glueck, *Deities and Dolphins*, London 1965, 380–381 ; A. Kunzel, « Aphrodite retirant ses sandales – Une statuette hellénistique en terre cuite », *Sefunim* 8 (1994), 33–34. (héb.) Le poète romain, Plaute (254–184 a. C. env.) fait mention du cas de deux femmes rescapées d'un naufrage nocturne en mer qui sont assises sur l'autel de Vénus tout en prétendant devant la divinité que leur aspect peu présentable, est néanmoins acceptable car Neptune les lava durant toute la nuit, cf. Plaute, *Rudens* 699 (trans. P. Nixon, *LCL*, 352–353). Cette légende a le mérite de révéler les rapports étroits qu'entretenait Aphrodite-Vénus avec le monde marin. On en déduit également qu'on ne peut s'approcher de l'autel ou bien du sanctuaire de la déesse sans s'être baigné au préalable. Cette exigence rituelle et purificatrice qui existait dans de nombreux cultes [cf. *Supra*, n. 213 ; Plaute, *Aululalia*

phique du culte d'Aphrodite se trouve au Proche-Orient ancien, d'où il émigra dès l'époque archaïque vers l'Occident.[268] En Orient, Aphrodite Ouranie fut identifiée à plusieurs divinités sémitiques de la fécondité telles que : Astarté la phénicienne,[269] Atargatis-Leucothéa la syrienne,[270] Derkêto la palestinienne[271] et ʿAl-ʿUzza, la nabatéenne,[272] Balti la babylonienne.[273] F. Cumont souligna que dans l'antiquité la

---

579 (trans. P. Nixon, *LCL*, 292–293) ; *Ibid.*, 612 (*LCL*, 296–297 : "Now I'll have a bath, so that I may sacrifice . . .")] n'épargna pas celui d'Aphrodite-Vénus. La déesse est en l'occurrence considérée comme protectrice des marins, c'est la raison pour laquelle ces deux survivantes s'adressent à elle. Elles avancent l'idée selon laquelle elles ne sont pas exemptées *a priori* du bain rituel pour se présenter devant la déesse. Toutefois, leur présence prolongée dans la mer, peut être considérée *a posteriori* comme purificatrice. Aphrodite-Vénus n'est donc pas seulement perçue comme protectrice des hommes de la mer. Son culte requiert systématiquement un bain purificateur réalisé au préalable. Même un cas de force majeure ne peut exempter le fidèle de se laver avant d'approcher la déesse ! L'importance de la baignade dans le culte d'Aphrodite-Vénus est donc capitale.

[268] V. Pirenne, « Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes », in : E. Lipínski (ed.), *Studia Phœnicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*, OLA 22, Leuven 1987, 145–146.

[269] Hérodote, *Historiae* I, 105 (trans. A. D. Godley, *LCL*, 137 & n. 1) ; Pausanias, *Descriptio Graecae – Attica*, I, 14, 7 (trans. W. H. S. Jones, *LCL*, 74–75) ; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 108 ; Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 31, 122 ; Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 31 n. 8 ; Burkert, *Greek Religion*, 155 ; Teixidor, *The Pagan God*, 37 ; Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel*, 43 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 10.

[270] Ch. Wirszubski, "Some Aspects of Syncretism in the Hellenistic East", *EI* 1 (1951), 90 (héb.) ; N. Glueck, *Deities and Dolphins*, London 1965, 360. Sur l'identification d'Atargatis à Aphrodite, voir aussi : P. Lévêque, « La Grèce antique – La religion grecque », in : *EU*, VII, Paris 1976, 1034c. Sur le rapprochement entre Atargatis et Astarté, cf. R. M. Krill, "Roman Paganism under the Antonines and Severans", H. Temporini & W. Haase (eds.), *ANRW* II, 16. 1, Berlin – New York 1978, 35. Concernant l'identification d'Atargatis à Leucothéa, cf. P. Perdrizet, « Légendes babyloniennes dans les *Métamorphoses* d'Ovide », *RHR* 105 (1932), 207ff.

[271] Derkêto fut probablement une représentation tardive de Dagon, le dieu des anciens philistins, cf. R. du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*, EPRO 14, Leiden 1970, XV ; 46–54. Elle fut identifiée à Atargatis par les Romains, ainsi Pline l'ancien qui affirme que le patronyme Derkêto, n'est qu'une retranscription grecque du nom Atargatis, cf. Idem, *Historia Naturalis*, V, 19, 81 (trans. H. Rackham, *LCL*, II, 282–283) ; Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 39 ; M. Sartre, *L'Orient romain*, Paris 1991, 482 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 132. Pour une comparaison philologique entre ces deux vocables, cf. A. B. Cook, *Zeus – A Study in Ancient Religion*, I, Cambridge 1914, 582 n. 4 ; R. Dussaud, *RHR*, 126 (1942–1943), 129. Et sur les liens entretenus entre Derkêto et l'Aphrodite céleste (Astarté), cf. Teixidor, *The Pagan God*, 96.

[272] Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 74 ; Starcky, *Pétra et la Nabatène*, 1003–1005 ; Patrich (*Supra*, n. 101), 85–86 : "Al-ʿUzza, who was mentioned in the inscriptions from ʿAin-Shelalleh, is identified with the Greek Goddess Aphrodite in a bilingual inscription from the island of Cos."

[273] B. Lifshitz, « Études sur l'histoire de la province romaine de Syrie », in :

pire débauche rituelle fut celle des sanctuaires d'Astarté où des prostituées consacrées (קדשות) servaient la déesse avec beaucoup de zèle.[274] Selon ce critique, la Syrie hellénistique et romaine fut une des régions où la prostitution sacrée fut des plus développées. À l'époque romaine subsistait encore le principe phénicien selon lequel la prostitution sacrée en l'honneur d'Astarté garantissait une fécondité accrue parmi les troupeaux et les hommes.[275] Le phénomène de ces prostituées consacrées à Astarté-Vénus était aussi en vigueur dans les régions qui subirent des influences culturelles phéniciennes, ainsi à Carthage,[276] au mont Éryx situé en Sicile,[277] en Espagne[278] etc. . . Les fêtes du Maïoumas où l'on mettait l'accent sur la débauche et la prostitution furent particulières aux cultes d'Aphrodite, sous toutes ses variantes orientales, et de Dionysos.[279] Le vocable Μαιουμᾶς semble être une forme grecque dérivée du terme sémitique : מים ou

---

W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 21 : « Balti deaea divinae et Diasuriae ».

[274] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4.], 109 : « Nulle part . . . l'impudeur ne s'étalait aussi crûment que dans les temples d'Astarté, dont les servantes honoraient la déesse avec d'inlassables ardeurs. Les prostitutions sacrées n'ont été en aucun pays aussi développées qu'en Syrie » ; 110. Ces conduites dépravées furent entre autre appliquées en l'honneur d'Atargatis à Byblos où les femmes qui ne voulaient pas offrir leur chevelure en l'honneur de la déesse étaient contraintes de prostituer leurs charmes durant une journée seulement pour les étrangers, cf. Lucien, *De Dea Syria*, 6 (ed. H. W. Attridge & R. A. oden, Missoula 1976, 15). Et pour des représentations figurées de prostituées sacrées en Syrie et particulièrement en Samarie en date de l'époque phénicienne, cf. C. Decamps de Mertzenfeld, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient*, Paris 1954, 32–34, nos 846–861 ; 931–948 ; 982–985 ; R. D. Banett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories with other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, London 1957, 145.

[275] Cumont, *Ibid.*

[276] F. Cumont, « Cælestis », *RE* 3, Stuttgart 1897, 1249.

[277] R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, 237 ; D. Kienast, « Rom und die Venus vom Eryx », *Hermes* 93 (1965), 478–489 ; S. Moscati, « Astarte in Italia », *RCCM* 7 (1965), 756–760.

[278] M. Delcor, « L'inscription phénicienne de la statuette d'Astarté conservée à Séville », *MUSJ* 45 (1969), 321–341 ; A. van den Branden, « Quelques remarques à propos de l'inscription phénicienne Hispania 14 », *RSO*, 44 (1969), 103–108.

[279] Iohannis Malalae, *Chronographia*, 12, 224–225 (= *The Chronicle of John Malalas*, E. Jeffreys, M. Jeffreys & R. Scott, Byzantina Australiensa, 4, Melbourne 1986, 150–151, 198) : « εἰς λόγον τῶν λεγομένων Ὀργίων, ὅπερ ἐστὶ μυστήριον Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης, τοῦτ' ἐστὶ τοῦ λεγομένου Μαΐουμᾶ » ; Lévy (*Supra*, n. 41), 194ff ; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, 234, 444, 456 ; Idem, *Ancient Antioch*, Princeton 1963, 105 ; Y. Hajjar, « Baalbek – Grand centre religieux sous l'empire », W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2500.

bien מיא, désignant de l'eau.[280] L'eau qui symbolise la vie et la fertilité ainsi que tous les mythes et cérémonies lui ayant trait font d'Aphrodite une déesse intimement liée au monde marin. Ainsi les lustrations d'eau, l'assimilation syncrétique entre Atargatis-Astarté et Leucothéa, la déesse grecque de la mer, la naissance marine d'Aphrodite, illustrent intensément cette étroite corrélation. L'importance du Μαιουμᾶς à travers l'empire romain est confirmée, entre autre, par son existence à Ostie en Italie, où des sénateurs romains en vinrent même à plonger dans la mer pour honorer Aphrodite et Dionysos.[281]

3.5. La répartition géographique du culte d'Aphrodite dans le milieu cultuel syro-palestinien à l'époque romaine et l'élément aqueux

Les témoignages attestant l'existence du culte d'Aphrodite en Palestine romaine établissent couramment un rapport avec le milieu marin.

Shuni-Maïamas :
Près de la cité de Césarée-Maritime, se trouve le village de Shuni-Maïamas. Selon E. Shenhav, le nom de Maïamas (ou bien Maïoumas ?) trouve son explication dans la proximité géographique de cette localité avec les sources d'eau.[282] Le culte d'Asklépios ou de Poséidon y est attesté. Sur le site on découvrit effectivement une statue cultuelle du II^{ème} ou III^{ème} siècle, que les chercheurs attribuèrent à Poséidon ou Asklépios.[283] Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une divinité qui entretenait des liens intimes avec le milieu aqueux, lesquels se traduisaient par des cérémonies religieuses où l'élément marin occupait une place de premier plan. En plus des sources d'eau, il convient aussi de mentionner qu'au sud du théâtre local, les excavations dévoilèrent

---

[280] J. Perles, « Miscellen zur rabbinischen Sprach und Alterthumskunde – I : Majuma », *MGWJ* 21 (1872), 252.
[281] J. Carcopino, *Vigile et les origines d'Ostie*,[2] Paris 1968, 129–133.
[282] E. Shenhav, « Le théâtre romain de Shuni rival de celui de Césarée », *MdB* 67 (1990), 58.
[283] *Ibid.*, 60. Sur l'existence d'un sanctuaire d'Asklépios (ou de poséidon) sur le site, cf. E. Shenhav, « Shuni-Maïamas », *Qadmoniot* 89–90 (1990), 61. (héb.) Shenhav est d'avis qu'il s'agit d'une statue d'Asklépios, cf. Idem, « Shuni », in : E. Stern et al. (eds), *NEAEHL* 4, Jerusalem 1992, 1516 (héb.) tandis que selon R. Gersht, il s'agirait d'une statue de Poséidon, cf. Idem, "Roman Copies Discovered in the Land of Israel", in : R. Katzoff (ed.), *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan 1996, 435 n. 4.

l'existence d'un complexe de piscines qui sont à rattacher non seulement aux cultes d'Asklépios et/ou de Poséidon, mais aussi à ceux d'Aphrodite et de Dionysos, en l'honneur desquels on consacrait le Maïoumas et l'institution théâtrale aux premiers siècles.[284]

'Ein-Tzur :
Près de Shuni se trouve 'Ein-Tzur, situé sur une colline à la pointe extrême Nord-Est de Ramat-Hanadiv sur le mont Carmel. On y trouva dernièrement une source d'eau, au fond de laquelle il y avait nombre de pièces de monnaie datées du IV^{ème} et du VI^{ème} siècle. Selon Y. Hirschfeld, il s'agirait là d'un puits aux souhaits. À en croire l'archéologue israélien, il faut recouper cette trouvaille archéologique avec ce que relate le pélerin anonyme de Bordeaux, qui lors de son périple en Palestine en l'an 333, décrivit effectivement un endroit semblable en ces termes : « Au troisième miliaire (à partir de Césarée-Maritime) se trouve le mont Sina (= Shuni) où se trouve une source d'eau. Toute femme s'y baignant sera fécondée. »[285] Si véritablement la baignade cultuelle eut lieu dans la source de 'Ein-Tzur, il faudrait alors prendre en considération les rapports qui devaient sûrement exister avec le système religieux de Shuni-Maïamas, qui lui également fut lié aux cultes de la santé et de la fécondité comme nous l'avons vu antérieurement.[286] Selon Hirschfeld, la source de 'Ein-Tzur est un des rares endroits en Palestine romaine, où « le culte de la fécondité et les festivités aquatiques (telles que le Maïoumas) persistèrent sans interruption jusqu'à la fin de l'époque byzantine ».[287]

---

[284] Concernant les vestiges archéologiques propre au culte dionysiaque trouvés à Shuni-Maïamas, cf. Shenhav (*Supra*, n. 282). De plus, le théâtre fut dans le monde gréco-romain consacré à Vénus (Aphrodite) ainsi qu'à Bacchus. À propos de ce dernier, cf. R. M. Dawkins, "The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus", *JHS* (1906), 191–206 ; H. Jeanmaire, *Dionysos – Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951 [réimp. Paris 1991], 268–331 ; N. Mahé, *Le mythe de Bacchus*, Paris 1992, 47–51. Tertullien (155–225 env.) stipula en effet que le théâtre est consacré à Bacchus (Dionysos) ainsi qu'à Vénus (Aphrodite), cf. Idem, *De Spectaculis* 10 (trans. T. R. Glover, *LCL*, 258–259) ; M. D. Herr, "External Influences on the World of the Sages in the Land of Israel – Absorption and Eviction", in : Y. Kaplan, M. Stern (eds.), *Assimilation and Acculturation – Continuity and Changing in the Culture of Nations and in the Jewish People*, Jerusalem 1989, 91 n. 28*. (héb.)

[285] Y. Hirschfeld, "The Source of Fecondity at Ramat Ha-Nadiv", *Qadmoniot* 116 (1999), 111 (héb.) ; cf. Idem, "Architecture and Tipography", in : Idem, *Ramat Hanadiv Excavations – Final Report of the 1984–1998 Seasons*, Jerusalem 2000, 337 fig. 246.

[286] *Ibid.* (I^{ère} publication), 114–115.

[287] *Ibid.*, 116.

Ascalon :

Nombreuses sont les sources littéraires et archéologiques attestant l'existence du culte d'Aphrodite à Ascalon à l'époque romaine.[288] Un des cultes principaux de la cité fut celui de Derkêto, laquelle fut identifiée à Atargatis.[289] Dans le sanctuaire ascalonite de cette divinité, il y avait des piscines contenant des poissons consacrés à la déesse.[290] Les pêcher eut été considéré comme un sacrilège, excepté à certains moments de l'année où seuls les prêtres et les mystes pouvaient les consommer, espérant s'approprier de la sorte leur force régénératrice.[291] La profanation de la piscine fut perçue comme un grave délit, dont l'auteur était condamné à contracter la lèpre tôt ou tard.[292] Il est très probable que les cérémonies du Maïoumas eurent lieu à Ascalon à l'époque romaine.[293]

---

[288] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 32–33 (héb.) ; Idem, "The Pagan Cults of Ascalon during the Roman Period", in : A. Sasson, Z. Safrai & N. Saguiv (eds.), *Ashkelon : A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel Aviv 2001, 151–153. (héb.)

[289] Diodore de Sicile, *Bibliotheca Historica*, II, 2, 4 (trans. C. H. Oldfather, *LCL*, 358–359) ; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 108–109 ; N. Glueck, *Deities and Dolphins*, London 1965, 382 ; Friedheim (*Supra*, n. 288 – II[ème] publication), 152–153.

[290] Cumont., *Ibid.* ; Glueck, *Ibid.*, 391. Il est important de mentionner ici qu'une loi du I[er] siècle maudit en Asie Mineure, quiconque viendrait s'approprier de manière frauduleuse les poissons de la déesse syrienne, voire les blesser, cf. F. Sokolowski, *Lois sacrées d'Asie mineure*, Paris 1955, 49. À propos des poissons consacrés à l'Astarté phénicienne ainsi qu'à Ishtar, la déesse babylonienne, cf. R. du Mesnil du Buisson, « L'offrande de poissons à Ishtar », *BSNAF* (1943–1944), 325. En Syrie, le poisson a conservé son caractère sacré jusqu'au XX[ème] siècle, cf. N. Glueck, "A Newly Discovered Temple of Atargatis and Hadad at Khirbet-et-Tannur", *AJA* 41 (1937), 374 n. 4.

[291] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 109 & n. 53 ; Idem, *After Life in Roman Paganism*, New York 1959[2], 120–121 ; J. Prieur, *Les animaux sacrés dans l'antiquité – Art et religion du monde méditerranéen*, Rennes 1988, 186.

[292] Cumont, *Ibid.*, 109 & n. 51.

[293] M. Avi-Yonah, *Historical Geography of Palestine from the Persian Period to the Beginning of the Arab Conquest*, Jerusalem 1984[4], 116 (héb.) ; E. Dvorjetski, "The Ceremonies of the Maiumas in Ashkelon during the Roman and Byzantine Periods", in : A. Sasson, Z. Safrai & N. Saguiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel Aviv 2001, 99–118 (héb.). Sur l'unité administrative autonome de *Maïoumae Ascalon*, située au V[ème] siècle sur le littoral au sud d'Ascalon, cf. D. Bagatti, « Ascalon e Maiuma di Ascalon », *LA* 24 (1974), 227–264. Pour une autre proposition de localisation au nord de l'actuelle ville israélienne d'Ashkelon, à l'embouchure du Wâdi Askalan, dans la région actuelle de Barnéa, cf. V. Tsafiris, "Byzantine Churches and Inscriptions Discovered in the Land of Israel", *EI* 10 (1971), 242–244. Il est possible qu'à cette époque tardive le culte du Maïoumas, en l'honneur d'Aphrodite et de Dionysos, n'existait plus. Cependant, la survivance du vocable païen en ce lieu, semble suggérer qu'à l'époque romaine les cérémonies d'origine du Maïoumas y furent célébrées.

Gaza :
À l'époque impériale, on célébrait à Gaza les cultes d'Aphrodite, d'Astarté et celui d'Artargatis. La cérémonie du Maïoumas y perdura jusqu'à l'époque byzantine.[294]

Khirbet Tannour :
À Khirbet Tannour, sur la rive orientale du Jourdain en plein pays nabatéen, on trouva quelques haut-reliefs du I^er^ siècle, sur lesquels figure Atargatis. Il existait en ce lieu un temple d'Atargatis, laquelle fut identifiée à Tychè, la déesse tutélaire de la cité.[295] Atargatis fut considérée à Khirbet Tannour comme étant le parèdre féminin de Qôs, l'antique dieu édomite, lui-même, identifié à l'époque hellénistique et romaine à Baal Shamin de Phénicie et Hadad de Syrie. Atargatis occupa une place prépondérante dans le panthéon local. Hadad fut ici nommé « Le chef de la source », et dans les représentations figurées d'Atargatis, il faut remarquer l'importance des motifs marins et particulièrement des poissons.[296]

Betomarsea-Maïoumas :
À Betomarsea sur la côte orientale de la mer Morte, on accomplissait les rites du Maïoumas à l'époque romaine.[297]

Beth-Shean :
À Scythopolis/Beth Shean, on découvrit une statue d'Aphrodite de l'époque romaine qui devait être placée dans les thermes publics de la cité.[298]

---

[294] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 33–34. (héb.) Pour l'accomplissement des festivités du Maïoumas à Gaza, cf. Perles (*Supra*, n. 280) ; K. Preisendanz, « Maïumas », G. Wissowa (ed.) *RE* 14. 1, Stuttgart 1928, cols. 610–612 ; S. A. Cook, *The Religions of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London 1930, 181.

[295] N. Glueck, *The East Bank of the Jordan*, Jerusalem 1954, 165–174. (héb.) ; Patrich, *The Formation of Nabatean Art*, 111 ; 140, fig. 47a–b ; N. Glueck, *Deities and Dolphins*, London 1965, 361–376 ; M. Höring, « Dea Syria – Atargatis », W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 3 (1983), 1563–1564.

[296] R. Savignac, « Le dieu nabatéen Ros"aïn La'aban », *RB* 46 (1937), 410–416. Concernant les motifs de poissons qui décorent la représentation sculptée de la déesse syrienne, cf. Glueck (*Supra*, n. 295 – I^ère^ publication), 168 Pl. XIII, fig. 1.

[297] A. Büchler, « Une localité énigmatique mentionnée sur la mosaïque de madaba », *REJ* 42 (1901), 125–128 ; Ch. Clermont-Ganneau, « Betomarsea-Maïoumas et les fêtes orgiaques de Ba'al-Peor », *RAO* 4, Paris 1901, 245–339.

[298] Y. Tsafrir & G. Foerster, "The Excavations of the Archaeological Mission of the Hebrew University in Beth-Shean during the Years 1980–1994", *Qadmoniot* 107–108 (1995), 100–101. (héb.)

'Eïn-Haaroun :
Située au sud-est de Sébastè en Samarie, la localité de 'Eïn- Haaroun connut les cérémonies du Maïoumas à l'époque impériale.[299]

Djérach/Gerasa :
Les cultes d'Aphrodite et d'Atargatis sont attestés dans cette cité de la Décapole à l'époque romaine.[300] Une inscription datée du mois de novembre an 535, découverte dans le bassin de la piscine mentionne l'existence des festivités du Maïoumas.[301] Au moment de ces fêtes, les femmes quittaient la cité en direction d'un lac sacré pour s'y baigner in naturalibus sous l'observation de la population locale. L'objectif de la baignade rituelle était non seulement la purification mais aussi l'acquisition de pouvoirs magiques.[302]

Canatha :
À Canatha dans le Hauran, on accomplissait aussi les rites du Maïoumas à l'époque romaine.[303]

Gadara :
Un certain nombre de gemmes datées du I^er^ et du II^ème^ siècles, découvertes à Gadara nous renseignent sur la popularité dont bénéficiait Aphrodite dans la cité.[304] Éros, le dieu grec de l'amour, apparaît aussi sur de nombreuses gemmes du I^er^ siècle jusqu'au III^ème^ siècle.[305] La source d'eau chaude fut également dénommée Éros, ainsi que nous l'apprenons de sources littéraires de la fin du IV^ème^ siècle.[306]

---

[299] Y. Braslawski, "An Unknown Maiumas Sanctuary in the Heights Near to Samaria (Sebastia)", in : Idem, *For the Survey of our Land : Past and Archaeological Remains*, Tel-Aviv 1954, 286ff ; 292. (héb.)

[300] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 37. (héb.)

[301] F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, BAH, 8 Paris 1926, 188–190 ; C. C. MacCown, "The Maiumas Inscription, Pool and Theater at Jerash", in : *Atti XIX Congr. Intern. Degli orientalisti*, Roma 1938, 685–689. Cette inscription rappelle l'achèvement du χαριέστατος Μαειουμᾶς, autrement dit d'un théâtre avec terrasse et bassins.

[302] MacMullen (*Supra*, n. 171 – II^ème^ publication), 43–44 & n. 109.

[303] H. C. Butler, *Ancient Architecture in Syria*, II A : *Southern Syria (Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904–1905 & 1909)*, Leiden 1916, 350–355.

[304] M. Henig & M. Whiting, *Engraved Gems from Gadara in Jordan : The Sa'd Collection of Intaglios and Cameos* (*Oxford University Committee for Archaeology, Monograph* 6), Oxford 1984, 25 nos 227–230.

[305] *Ibid.*, 19–21, nos 166–184 ; 26 no 243 ; 31 no 311 ; 39 nos 413–414.

[306] Y. Hirschfeld & G. Solar, "The Roman Baths of Hamat-Gader – Three Seasons of Excavations", *Qadmoniot* 13 (1981), 68 (héb.) ; Y. Hirschfeld, "The History

Épiphane (320–403) rapporta, quant à lui, l'existence de baignades mixtes dans le complexe thermal de Hammat-Gader.[307] La fécondité et la sensualité ne s'exprimaient pas uniquement par le biais des cultes d'Aphrodite et d'Éros, il faut prendre aussi en considération celui des trois Grâces et d'Astarté. Les Grâces apparaissent dans la numismatique locale ainsi que sur une superbe gemme d'époque impériale.[308] Astarté est, quant à elle, visible sur les monnaies impériales.[309] Il est donc fort probable que les thermes publics furent liés aux cultes d'Éros et des Trois Grâces. La baignade mixte rappelle étrangement le bain rituel en l'honneur de Fortuna Virilis et de Venus Verticordia à Rome. En dépit du fait que nous n'ayons pas, dans l'état actuel de la recherche, de preuves explicites pour rattacher Aphrodite au complexe thermal de Hammat-Gader, il est cependant fort probable que ces thermes furent ici, comme ailleurs, liés au culte de l'amour et de la fécondité.

Le mont Hermon :
Dans les nombreux sites cultuels du mont Hermon, on découvrit de nombreuses piscines et bassins qui furent probablement liés au culte de Leucothéa-Atargatis-Derkêto, un des plus anciens cultes en vigueur dans cette région jusqu'à l'époque byzantine. À Niha,[310] 'Ein-Ata,[311] Kfar-Dan[312] les excavations archéologiques dévoilèrent des vestiges du culte d'Atargatis à l'époque romaine. Le culte de la déesse Leucothéa est attesté à Rakhlé par la présence d'un linteau de l'an

---

and Town-Plan of Ancient Hamat Gader", *ZDPV* 103 (1987), 104 n. 16. Concernant le surnom de la source basé sur une tradition locale, cf. Y. Geiger, « Eros und Anteros, der Blonde und der Dunkelhaarige », *Hermes* 114 (1986), 375–376.

[307] Épiphane, *Panarion*, XXX, 7 (*PG*, 41, cols. 416–417) ; Hirschfeld & Solar, *Ibid.*, 69. (héb.)

[308] A. Spijkerman, *The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia*, Jerusalem 1978, 153, 155 ; Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis during the Roman Period*, Jerusalem 1984, 83 no 25 (an 218) ; 118. (héb.). Concernant la gemme, cf. Henig & Whiting (*Supra*, n. 304), 28 no 272. Elle est datée du I^{cr} ou bien du II^{ème} siècle, cf. Y. Meshorer, "A Ring from Gadara", *IEJ* 29 (1979), 221–222, pl. XXV. Et sur l'importance du culte des Grâces dans la ville, cf Dvorjetski (*Supra*, n. 235), 387–406.

[309] F. De Saulcy, *Numismatique de la terre sainte*, Paris 1874, 295 no 1 ; 296 no 1 ; 299 no 3 ; 307 no 2.

[310] R. Mouterde, « Dea Syria en Syrie », *MUSJ*, 25 (1942–1943), 138 ; H. Seyrig, « Nouveaux monuments de Baalbek et de la Beqaa », *BMB*, 16 (1961), 129–131, pl. 5, 2.

[311] R. Mouterde, « Antiquités de l'Hermon et de la Béqâ », *MUSJ*, 29 (1951–1952), 26–27.

[312] Y. Hajjar, « Dieux et cultes non héliopolitains de la Béqa, de l'Hermon et de

268–269 qui faisait partie de la porte du sanctuaire de la déesse en cet endroit. Y sont mentionnés les noms d'un prêtre et d'esclaves qui furent consacrés à « Leucothéa de Rakhlé ».[313] Des inscriptions supplémentaires témoignant de l'existence de ce culte et des travaux de restauration du temple furent trouvées à Rakhlé.[314] Pour notre propos, il est important de rapporter une source épigraphique de l'an 360, où le dédicant caractérisa Leucothéa en tant que « déesse du mythe de l'enfant noyé ».[315] Dans les traditions mythologiques ayant trait à cette divinité, on raconte effectivement que Leucothéa-Ino plongea au fond des mers avec son fils Mélicerte (Μελικέρτης). À l'époque romaine on identifia Leucothéa à Atargatis-Derkêto comme nous l'avons vu précédemment. Constatons avec intérêt que les mythes autour de la *Dea Syria* relataient aussi son plongeon avec son fils appelé cette fois : *Ichtis*.[316] Cette légende était donc connue dans le village de Rakhlé au sommet de l'Hermon au début de l'ère byzantine. Dans le village de Qala'at Djendal on adorait aussi Leucothéa,

---

l'Abilène », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2531.

[313] C. R. Conder, « Excursions from Bludan », *PEFQSt* (1874), 48–49 ; Ch. Clermont-Ganneau, « Le culte de la déesse Leucothéa dans la région de l'Hermon », Idem, *RAO* II, Paris 1898, 98–101 ; L. Jalabert, « Inscriptions de l'Hermon et la déesse Leucothéa », *MFO* 2 (1907), 273–274 ; D. Feissel, « Notes d'épigraphie chrétienne », *BCH* 107 (1983), 604 n. 25. Concernant les vestiges du temple de Leucothéa à Rakhlé, cf. D. Krencker & W. Zschietzschmann, *Römische Tempel in Syrien*, Berlin & Leipzig 1938, 222–230.

[314] Clermont-Ganneau, *Ibid.*, 100–101 ; Jalabert, *Ibid.*, 270–271 no 63 ; 271–272, nos 64, 66 ; C. Warren, "Inscriptions and Mason's Marks", *PEFQSt* (1869–1870), 329 ; H. Porter, "Notes on the Ruins of Rukuleh", *PEFQSt* (1892), 164 ; C. Fossey, « Inscriptions de Syrie, II : Djôlan et Hauran », *BCH* 21 (1897), 64, no 7 ; R. Mouterde, « Monuments et inscriptions de Syrie et du Liban », *MUSJ* 24 (1942–1943), 70–71, pl. III, 5 ; Idem, « Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon », *MUSJ* 36 (1959), 81 no 18. En Palestine même, il semblerait que ce culte ait existé aussi à Tel Jezréel où fut découvert un fragment d'inscription portant le nom de la déesse, cf. P. Porath, "A Fragmentary Greek Inscription from Tel Jezreel", *TA* 24 (1997), 167–168.

[315] Mouterde (*Supra*, n. 314 – I[ère] publication), 79 no 17 ; *SEG*, 33 (1983), no 1259.

[316] Apollodore, *Bibliotheca*, I, 9, 2 (trans. J. G. Frazer, *LCL*, 77) ; Diodore de Sicile, *Bibliotheca Historica*, II, 4, 2 (trans. C. H. Oldfather, *LCL*, 358–359) ; F. Cumont, « Syria Dea », Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* IV, 2, Paris 1919 [réimp. Graz 1969], cols. 1594–1595. Cette légende fut discutée maintes fois par les critiques, cf. W. Roberston Smith, "Ctesias and Semiramis Legend", *EHR*, 2 (1887), 315 ; F. J. Doegler, « ΙΧΘΙΣ », in : *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und in Christentum*, II, Münster 1922, 247–248 ; R. Dussaud, « La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras-Shamra », *RHR* 104 (1931), 370.

ainsi que le prouve une inscription où le dédicant demande à la déesse de protéger l'empereur Trajan (98–117).[317] Il est important de souligner que les villages de Rakhlé et de Qala'at Djendal, font partie du domaine administratif de la ville côtière de Sidon.[318] Selon P. Perdrizet, le culte de Leucothéa s'implanta en Orient précisément par les villes phéniciennes de Sidon et de Tyr, pour finalement pénétrer à l'époque romaine dans l'arrière-pays tel que la région du mont Hermon. Bien qu'éloigné de la mer, les habitants de l'Hermon, continuèrent à observer les rites marins en l'honneur de la déesse, puisqu'ils avaient déjà pour coutume de fêter le Maïoumas pour Atargatis dans la cité syrienne de Hiérapolis/Bambykè.[319] Dans le village de Qala'at Bostra, situé lui aussi dans l'Hermon, on trouva un un temple dédié à un dieu suprême anonyme, sans doute Hadaranès.[320] En cet endroit, les excavations archéologiques mirent à jour plusieurs bassins qui, selon S. Dar, furent assurément utilisés à des fins cultuelles.[321] Il n'est donc pas improbable que le culte de Leucothéa soit aussi lié à la présence de ces piscines. À ʿAïché, dans l'Hermon, il semblerait qu'il faille aussi rattacher le grand bassin au culte de Leucothéa.[322] Le réservoir d'eau, connu sous la désignation d'Alkenissa, fut l'un des principaux facteurs qui fit perdurer les lieux de culte à Sahal Kenissa dans l'Hermon.[323] Le culte local fut certainement en relation avec celui de Leucothéa. Concernant l'identité de la principale divinité féminine adorée dans la région de l'Hermon à l'époque romaine, nous rapporterons les conclusions de Dar, selon qui : « Le parèdre féminin de l'antique Ba'al phénicien et cananéen, fut essentiellement représenté par ʿAtar'ata qui devint Atargatis à l'époque

---

[317] Jalabert (*Supra*, n. 313), 276–278 ; C. Fossey, « Inscriptions de Syrie, I. Dédicace de El-Burdj », *BCH*, 19 (1895), 303–306 ; Ch. Clermont-Ganneau, « L'apothéose de Neteiros », *RAO*, 2, Paris 1898, 61–78 ; F. Cumont, *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques des musées royaux du cinquantenaire*,[2] Paris 1913, 166–168, no 141.

[318] A. Alt, « Die Zeitrechnung der Tempelinschriften des Hermongebietes », *ZDPV* 62 (1939), 217–218 ; Idem, « Neues über die Zeitrechnung des Inschriften des Hermongebietes », *ZDPV* 70 (1954), 145 ; H. Seyrig, « Antiquités de Beth-Maré », *Syria* 28 (1951), 107–110 (= *Antiquités syriennes*, IV, Paris 1953, 153–156).

[319] Perdrizet (*Supra*, n. 270), 209.

[320] S. Dar, « Qalat Bustra – A Temple and Farmhouse from the Roman Period on Mount Hermon », *EI* 23 (1992), 305, n. 8 (héb.)

[321] *Ibid.*, 307.

[322] S. Dar, "The Temples on the Hermon", in : A. Kasher, G. Fuks & U. Rappaport (eds.), *Greece and Rome in Eretz-Israel – Collected Essays*, Jerusalem 1989, 303. (héb.)

[323] *Ibid.*, 304.

hellénistique et romaine . . . À Eïn-'Harché, à Eïn 'Ata et dans le petit temple dégagé à la rivière de Shion près de Rimon, les fouilles archéologiques mirent à jour des statuettes de déesses, représentant assurément une reproduction locale de la *Dea Syria*. »[324] Il nous semble que cette déesse fut essentiellement Leucothéa-Atargatis, dont le culte est attesté à l'époque romaine à Rakhlé et à Qala'at Djendal, ainsi que probablement dans tous ces lieux où des bassins similaires furent excavés.

Héliopolis/Baalbek :
Dans les principaux temples de Phénicie et de Syrie les fouilles dégagèrent de nombreux bassins d'eau dont la fonction fut essentiellement cultuelle.[325] Signalons ainsi deux des plus importants centres religieux de Syrie au temps de l'empire romain, où le culte d'Atargatis fut une des principales manifestations rituelles, il s'agit d'Héliopolis/Baalbek et d'Hiérapolis/Mabbog. La triade divine de Baalbek fut composée de Jupiter héliopolitain, d'un parèdre féminin du nom latin de Venus Heliopolitana, et d'un dieu mineur appelé : Mercure héliopolitain. Jupiter héliopolitain n'est qu'une représentation romanisée du dieu syrien Hadad. Quant à Venus Heliopolitana, il s'agit en réalité de la déesse syrienne : Atargatis.[326] À Baalbek on trouva à proximité du temple de Vénus, une piscine de taille assez grande qui, selon H. Seyrig, fut destinée à des bains rituels et à la réalisation du Maïoumas.[327]

---

[324] *Ibid*., 314 ; 315. (héb.)

[325] Ainsi par exemple, la piscine se trouvant dans l'enceinte sacrée du temple d'Artémis à Dura-Europos, cf. M. Pillet, "General Report on the Campaign of 1929–1930", in : P. V. C. Baur (ed.), *The Excavations at Dura Europos : Preliminary Report of the Third Season of Work, Nov. 1929 – Mar. 1930*, New Haven 1932, 5. Dans le téménos du temple de Bêl à Palmyre, on trouva une piscine située parallèlement à l'autel du dieu adoré, cf. H. Seyrig, R. Amy, E. Will, *Le temple de Bel à Palmyre*, BAH 83, Paris 1976, 243. Ces piscines furent destinées pour l'essentiel à des baignades purificatrices. Pour autant que l'on sache, on ne sait si ces bassins furent aussi utilisés pour des festivités populaires comme celles du Maïoumas.

[326] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 229–236.

[327] H. Seyrig, « La triade héliopolitaine et les temples de Baalbek », *Syria*, 10 (1929), 330 (= Idem, *Scripta Varia – Mélanges d'archéologie et d'histoire*, E. Will (ed.), BAH 125, Paris 1985, 21). Quant à ce disque de plomb trouvé certainement à Baalbek, portant une insription évoquant probablement « l'inspection du Maïoumas », cf. R. Mouterde, « Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon », *MUSJ* 36, 2 (1959), 69–73 ; 72 : « C'est la permission, après examen, enquête (*recognitio*), de célébrer cette fête à proximité du temple de Jupiter héliopolitain que notre disque paraît d'abord commémorer. »

Hiérapolis/Mabbog :
À Hiérapolis-Mabbog (connue aussi sous le nom de Bambykè) située en Syrie on avait pour coutume, toujours au IIème siècle, de laver la statue d'Atargatis ainsi que les objets du culte dans un grand bassin d'eau d'une profondeur considérable, avoisinant le sanctuaire de la déesse syrienne.[328] Comme à Ascalon on y trouvait ici également des poissons consacrés à la déesse syrienne.[329] Une des grandes festivités en l'honneur de celle-ci consistait à rapporter, deux fois l'année, du littoral méditerranéen de l'eau de mer, transvasée dans un récipient fermé hermétiquement, pour l'offrir en libations dans le temple d'Atargatis.[330]

L'importance de l'eau et de l'élément marin dans son ensemble dans le culte d'Aphrodite, aussi bien sous ses apparences gréco-romaines qu'orientales, plaça assurément de nombreux lieux en Palestine et en Syrie en un assemblage cultuel commun, reliant entre eux les sites de Shuni (Aphrodite), Ein-Tsur (Aphrodite ?), Ascalon (Derkêto-Atargatis), Gaza (Aphrodite-Atargatis), Khirbet Tannour (Atargatis), l'Hermon (Leucothéa-Atargatis), Hiérapolis-Mabbog (Atargatis), Héliopolis-Baalbek (Venus Heliopolitana ; Atargatis), Canatha (Aphrodite), Gerasa (Aphrodite) et Gadara (Aphrodite ; les Trois Grâces).

Ptolémaïs-Akko :
Nous finirons cette rétrospective géo-cultuelle par la ville avec laquelle nous avons introduit ce chapitre, Ptolémaïs-Akko. Là encore nous pouvons établir un lien conséquent entre les cultes de la fécondité et le monde aquatique. La statue d'Aphrodite qui, selon la *Mishna*, était placée dans les thermes publics de la cité, apparaît effectivement sur quelques émissions monétaires d'époque impériale.[331] Cela témoi-

---

[328] Lucien, *De dea Syria*, 47 (trans. H. W. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976, 53) : « κατάβασις ἐς τὴν λίμνην » ; H. Stocks, « Studien zu Lukians De Syria dea », *Berytus*, 4 (1937), 6. Rappelons ici que le *yerid*, ou la descente vers la mer fut une des principales manifestations cultuelles du Maïoumas, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 189.

[329] Lucien, *Ibid.*, 45 (trans. H. W. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976, 52). Lucien nous raconte aussi que nombre de gens, couronnés de fleurs, se rendaient chaque jour à la nage sur le grand autel placé au milieu du bassin aux poissons sacrés, pour y prier, cf. *Ibid.*, 46. Des piscines contenant des poissons consacrés probablement à Atargatis existaient dans plusieurs autres lieux de Syrie, cf. Seyrig (*Supra*, n. 327), 330 n. 3 [= *Ibid.*, 21 n. 3].

[330] Lucien, *Ibid.*, 13, 48 (trans. H. W. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976, 53).

[331] L. Kadman, *The Coins of Akko-Ptolemais*, CNP IV, Jerusalem 1961, 55–56, 58, 61, 71 ; Idem, "Coins of Akko as Illustrations to Passages in Mishnah and Talmud",

gne de l'importance culturelle et religieuse dont bénéficiait la déesse dans la ville. L'effigie d'Astarté est aussi décelable sur plusieurs exemplaires des IIème et IIIème siècles, identifiée à Tychè, la déesse tutélaire de la cité.[332] Le culte d'Atargatis est aussi attesté à Kfar Yassif, à 9km au nord-est de la ville, à l'époque hellénistique où une dédicace en son honneur et en celui de Hadad fut excavée.[333] À l'époque romaine les cultes syriens sont prédominants dans le panthéon de Ptolémaïs-Akko, avec la présence de Jupiter Héliopolitain sur les monnaies de la ville,[334] ainsi que la découverte d'une dédicace du IIème ou IIIème siècle, en l'honneur de l'Héliopolitain gravée sur un pied monumental trouvé sur les hauteurs du mont Carmel, dans le domaine administratif de Ptolémaïs-Akko.[335] Il semblerait donc que les croyances des habitants de Ptolémaïs-Akko furent résolument

---

INJ 1 (1963), 52 ; H. Seyrig, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39 (1962), 207 (= Idem, *Antiquités syriennes*, VI, Paris 1966, 114).

[332] de Saulcy (*Supra*, n. 309), 155 nos 8–9, 11–12 ; 157 no 1 ; 160 nos 3–5 ; 162 nos 1–2 ; 163 no 3 ; 164 nos 6–8 ; 165 no 2 ; 166 no 2 ; 167 no 3 ; 168, no 1 ; 169 no 1, no 3 ; L. Kadman, *The Coins of Akko-Ptolemais*, CNP IV, Jerusalem 1961, 40, 48, 51–58, 61–69, 72, 73, 76, 77, 79, 82–84, 86 ; H. Seyrig, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria*, 39 (1962), 195 ; 203 (= Idem, *Antiquités syriennes*, VI, Paris 1966, 102, 110) ; Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 36 ; Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 12 no 3 ; Kasher (*Canaan, Philistia, Greece and Israel*), 35, 38 (héb.) ; E. Friedheim, "The Cult of Tyche in Roman Palestine – Religious Definitions in Geographical and Historical Perspectives", *Jerusalem & Eretz-Israel – A Journal for the Land of Israel Studies and Archaeology* 1 (2004), 49. (héb.)

[333] M. Avi-Yonah, "Syrian Gods at Ptolemais/Accho", *IEJ* 9 (1959), 12 : "It seem therefore that we may add Ptolemais to the list of coastal cities, such as Gaza, Ioppe and especially Ascalon in which Atargatis was the principal female deity" ; Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 36 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, II, Leiden 1977, 539–541 ; Teixidor, *The Pagan God*, 53–54 ; H. J. W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, EPRO 82, Leiden 1980, 119–120.

[334] L. Kadman, *The Coins of Ptolemais-Akko*, CNP IV, Jerusalem 1961, 70 ; H. Seyrig, « Le monnayage de Ptolémaïs en Syrie », *RN* (1962), 46–47 [= Idem, *Scripta Numismatica*, G. Le Rider (ed.), Paris 1986, 283] ; Idem, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39 (1962), 198, 201 & n. 3. M. Rosenberger, *The Rosenberger Israel Collection*, I, Jerusalem 1972, 28 no 61 ; 29 no 70 ; 32 no 86. Rosenberger n'identifia pas en réalité l'image de Jupiter héliopolitain, toutefois les travaux de Kadman, de Seyrig et de Meshorer ont démontré que ces exemplaires reproduisaient bien l'idole de l'Héliopolitain, voir encore : Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 13 no 5 ; 14 no 11 ; 15 no 17.

[335] M. Avi-Yonah, "Mount Carmel and the God of Baalbek", *IEJ* 2 (1952), 118 ; S. J. Saller, "Sacred Places and Objects of Ancient Palestine", *LA* 14 (1963–1964), 220 no 10 ; B. Lifshitz, « Études sur l'histoire de la province romaine de Syrie », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 13–15. Le dédicant est un colon de la ville de Césarée-Maritime du nom de : Gaius Iulius Eutychas.

calquées sur celles d'Héliopolis-Baalbek.[336] Aussi n'est-il pas surprenant de constater l'existence de cérémonies religieuses, ayant trait au monde marin, en l'honneur d'Atargatis. Les célébrations du Maïoumas eurent lieu à Ptolémaïs-Akko à l'époque romaine.[337] A. Ovadiah fit remarquer que la procession de l'hydrophorie, au cours de laquelle on immergeait dans la mer les statues d'Hadad et d'Atargatis, eut lieu à Ptolémaïs-Akko à l'époque impériale.[338]

3.6. Aspects cultuels des thermes romains dans la littérature talmudique

Ce contexte à la fois culturel et cultuel, nous amène à penser que la statue d'Aphrodite placée dans les thermes de la déesse ne remplissait pas uniquement un rôle ornemental, mais aussi et surtout une fonction religieuse. Une étude des sources talmudiques traitant des statues des thermes romains, dévoile que celles-ci furent systématiquement rattachées à un contexte cultuel et sans aucune référence aux dires de Rabban Gamaliel concernant les thermes d'Aphrodite à Akko.

---

[336] E. Friedheim, "The Pagan Syrian Cults at Ptolemais-Akko during the Hellenistic and Roman Periods", in : J. Schwartz, Z. Amar, I Tziffer (eds.), *Jerusalem & Eretz Israel – Arie Kindler Volume*, Ramat Gan – Tel Aviv 2000, 90–94. (héb.)

[337] S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London 1930, 181 n. 1.

[338] A. Ovadiah, "Greek Inscriptions from the Northern Bashan", *LA* 26 (1976), 179, n. 32. Dans la suite de cette note Ovadiah nous renvoie, à G. Goosens, *Hiérapolis de Syrie*, Louvain 1943, 71 et comme source première à, Lucien, *De Dea Syria*, 47. Toutefois, ces renvois ne prouvent pas explicitement l'existence de cette procession à Akko. Cela étant, il est fort probable que dans une ville où Jupiter héliopolitain et Atargatis furent vénérés on y accomplissait l'hydrophorie comme dans la cité de Hiérapolis/Mabbog. Il faut au demeurant rappeler les sources rabbiniques mentionnant l'existence d'un *yerid* à connotation fortement idolâtre à Akko au II[ème] et III[ème] siècles, cf. *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39d) ; *Gen. Rabba*, 47, 27 (éd. Theodor-Albeck, 477) ; *TB ʿAvoda Zara*, 11b. Le *yerid* ou la descente vers la mer faisait, comme nous l'avons vu plus haut, partie intégrante du Maïoumas (Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 189), c'est pourquoi l'existence de l'hydrophorie à Akko n'est pas à exclure. Durant cette procession se dirigeant vers la mer, Atargatis était présentée par les hiérophores en tant que déesse régissant la fertilité et la fécondité, tout en étant intimement liée aux sources d'eau, aux pluies ainsi qu'à la mer. Concernant cette cérémonie dans le culte de la déesse syrienne et plus généralement parmi les différentes religions antiques proche-orientales, cf. W. Roberston-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*,[3] London 1927, 231–232 ; M. Delcor, « Rites pour l'obtention de la pluie à Jérusalem et dans le Proche-Orient », *RHR* 178 (1970), 117–132.

La critique historique qui rapporte l'anecdote en question place généralement en exergue les paroles de Rabban Gamaliel avançant l'idée du caractère ornemental de la statue d'Aphrodite, tandis que la position de Proclus est reléguée loin derrière. Néanmoins, il nous semble qu'il faille donner raison à P. Aupert, qui a pertinemment fait remarquer qu'il faut replacer les propos de Proclus au centre du débat face à ceux de Rabban Gamaliel. Proclus, le païen, qui savait manifestement mieux apprécier la religiosité de la statue thermale d'Aphrodite que Rabban Gamaliel, s'étonna de rencontrer celui-ci se baigner dans les bains d'Aphrodite. La stupéfaction ne provint pas du fait que le patriarche juif se baignna dans des thermes romains, mais dans ceux d'Aphrodite. Selon Aupert, c'est précisément cette dernière accentuation qui est décisive pour prouver le caractère foncièrement cultuel de cette statue d'Aphrodite.[339]

De plus, la *Mishna* stipule comme il suit :

> . . . mais on construit avec eux [= les païens] des bains privés et des thermes publics. Cependant, une fois parvenu au toit où l'on place l'idole, il est interdit de poursuivre la construction [אבל בונין עימהן דימוסיות ומרחצאות. הגיעו לכיפה זרה אסור לבנותה שמעמידין בה עבודה].[340]

Cette loi tannaïtique anonyme considère donc toutes les statues thermales placées au niveau de la voûte (probablement dans une niche ainsi qu'il il fut d'usage) comme des images cultuelles. C'est de la même manière que l'on doit expliquer la requête de R. Yohanan,

---

[339] Aupert (*Supra*, n. 242 – I[ère] publication), 192.

[340] *Mishna ʿAvoda Zara*, I, 7 (selon le manuscrit Kaufmann). Pour les différentes variantes, cf. Rosenthal, *Mishna ʿAvoda Zara*, 17.

[341] *TJ ʿAvoda Zara*, 4, 4 (43d) : « ר' יוחנן אמר לבר דרוסי : חות ותבר כל אילין צלמיא דנו דימוסין ונחת ותבר כולהון פרא חד, ולמה כן? א"ר' יוסי בי ר' בון: מפני שנחשד ישראל אחר להיות מקטיר עליו ». Traduction : « R. Yohanan dit à Bar Drossaï : Descends et brise toutes les statues de ces thermes, il descendit et les cassa toutes, exceptée une seule. Pourquoi cela ? R. Yossi ben R. Boun dit : c'est parce qu'un autre Juif fut soupçonné de lui avoir offert de l'encens ». De manière générale, la *Halakha* interdit de tirer profit d'objets idolâtres, tels que des débrits d'idoles, faits par des Gentils, tant qu'un païen n'en a pas annulé leur caractère cultuel, cf. par exemple, *Mishna ʿAvoda Zara* 4, 4. Sur les différentes possibilités halakhiques pour désacraliser des objets de culte païen, cf. G. J. Blidstein, « Nullification of Idolatry in Rabbinic Law », *PAAJR* 41 (1973), 1–44. Quant au contexte historique qui incita R. Yohanan à prendre de telles mesures, cf. S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR* 36 (1946), 365–366 ; I. F. Baer, "Israel, The Christian Church and the Roman Empire from the Days of Septimius Severus to 'the Edict of Toleration' of 313 C.E.", *Zion* 21 (1956), 33–34 (héb.) ; Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 152–153.

Amora palestinien du IIIème siècle, auprès d'un gentil dénommé Bar-Drossaï l'enjoignant de briser les statues des thermes, probablement de Tibériade, pour utiliser leurs débris pour d'autres tâches. Le païen en question cassa toutes les statues – et de la sorte annula leur valeur cultuelle – sauf une, en l'honneur de laquelle un Juif fut suspecté d'avoir fait brûler de l'encens, ce qui rendit l'annulation impossible à réaliser selon la *Halakha*.[341] L'injonction de R. Yohanan implique que les statues des thermes de Tibériade étaient cultuelles, car sinon nous ne saurions comprendre pourquoi le Sage juif eut-il besoin d'utiliser les services de Bar Drossaï.[342] Lieberman et S. Safrai pensaient qu'il fallait rattacher cette anecdote aux dires d'Épiphane (320–403) concernant l'*Hadrianeum*, érigé en l'honneur de l'empereur Hadrien (117–138), qui fut transformé deux siècles plus tard en thermes publics.[343] Ce récit semble *a priori* correspondre à l'anecdote tal-

---

[342] « Un Gentil qui a fait une idole, celle-ci est permise [= pour l'utilisation d'un Juif] tant qu'elle n'est pas adorée », cf. *Tosefta ʿAvoda Zara* 5 [6] 4 (éd. Zuckermandel, 468) ; *TB ʿAvoda Zara*, 51b. En réalité, et pour être en accord avec l'esprit talmudique, il est possible que R. Yohanan ait partagé l'opinion énoncée en *Mishna ʿAvoda Zara* 4, 4, selon laquelle l'idole d'un polythéiste est interdite à tout Juif dès sa conception, auquel cas, la décision de R. Yohanan aurait de toute façon été de mise pour les statues thermales quand bien même celles-ci n'avaient pas été cultuelles, car dès leur fabrication elles auraient été interdites à un Juif. Toutefois, puisque R. Yohanan fut ordinairement réputé pour avoir été assez indulgent concernant les lois de l'idolâtrie [cf. G. J. Blidstein, "R. Yohanan, Idolatry and Public Privileges", *JSJ* 5 (1974), 154–161. Contra : S. Lieberman, "Persecution of Judaism", in : Idem, *Studies in Palestinian Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 371 n. 3. (héb.)] il est à supposer qu'il ait partagé l'avis halakhique émis par la *Tosefta* selon lequel l'idole d'un païen est autorisée à l'utilisation d'un Juif tant qu'elle n'a pas été adorée rituellement. Aussi, faut-il conclure, que sa décision de demander la destruction des idoles des thermes par Bar Drossaï prouve ostensiblement le caractère sacré et cultuel de ces statues. L'ambiance religieuse est du reste confortée par la présence d'une statue que le non-Juif ne pouvait détruire puisqu'un Juif fut soupçonné de l'avoir servie en lui offrant de l'encens. Dans ce cas précis, briser la statue n'aurait été d'aucune utilité halakhique, puisque c'est depuis la fin de l'époque de l'ethnarque R. Judah Ier (vers 220), que les Rabbins promulguèrent l'impossibilité de désacraliser un objet consacré par un Juif à une divinité païenne, cf. *Tosefta ʿAvoda Zara*, 5 [6] 7 (éd. Zuckermandel, 469) ; *TJ ʿAvoda Zara* 4, 4 (44a) ; *Ibid.*, 5, 8 (45a) ; *TB ʿAvoda Zara* 42a ; *Ibid.*, 53a.

[343] Épiphane, *Panarion* 30, 12 (*PG*, 41, cols. 409ff.) : « On trouve dans la ville [= Tibériade] un grand temple appelé – me semble-t-il – du nom d'Hadrianée, mais puisque celui-ci resta inachevé, les habitants de la cité s'efforcèrent de le transformer en therme public. » S. Klein essaya de recouper ce passage avec une statue nommée par les Rabbins : « צלמא דורי (דורי) אדורי » [cf. *TJ ʿAvoda Zara*, 3, 13 (43b)] ou bien « זכרותה דדי(ו)רי » [cf. *TJ Shabbat*, 14, 4 (14d)], qui était placée à l'embouchure de l'une des sources d'eau de la cité. Selon Klein, cette statue fut celle de l'empereur Hadrien (דורי), et fut posée à l'entrée de l'*Hadrianeum*, cf. S Klein, *Galilee from the Babylonian Return to the End of the Talmud*, Jerusalem 1967², 99 & n. 60. (héb.)

mudique, puisqu'il est vraisemblable que les nouveaux thermes contenaient encore les statues de l'*Hadrianeum*, lesquelles servirent originellement à des fins religieuses, motivant ainsi la requête de R. Yohanan de les briser.[344] Cette hypothèse implique, de fait, que l'action de R. Yohanan relève du cas d'exception, d'où l'impossibilité d'en conclure une définition d'ensemble, relative aux caractéristiques cultuelles des statues, ornant les thermes publics de Palestine romaine. Toutefois, cette déduction n'est pas irrécusable. Le texte d'Épiphane prouve que cet édifice qui fut peut-être un temple resta inachevé, en conséquence de quoi, il est fort improbable qu'on y plaça des statues et que le culte impérial y fut observé. B. Lifshitz argumentait que le passage d'Épiphane est en l'occurence assez confus et qu'on ne peut s'y fier historiquement.[345] Rien, cependant, ne nous oblige à accepter cette allégation. Quand bien même Épiphane retrace la réalité historique, force est de constater que l'Hadrianée ne fut pas achevé. De

---

Toutefois cette explication n'est pas exclusive. Pour d'autres interprétations, cf. par exemple : S. Krauss, « Aegyptische und syrische Götternamen im Talmud », in : G. Kohut (ed.), *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, I, Berlin 1897, 345 ; Z. I. Rabbinowitz, *The Gates of the Torah of the Land of Israel – Including Explanations, Notes and Corrections on the Palestinian Talmud*, Jerusalem 1940, 569. (héb.)

[344] Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries », *JQR* 36 (1946), 365 ; S. Safrai, "The Jewish Population in Galilee and Golan in the 3rd and 4th Centuries", in : Z. Baras, S. Safrai, Y. Tsafrir & M. Stern (eds.), *Eretz-Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, I : *Political, Cultural and Social History*, Jerusalem 1982, 164 (héb.) [= Idem, *In the Days of the Mishnah and Talmud – Studies in Jewish History*, I, Jerusalem 1994, 214. (héb.)].

[345] B. Lifshitz, « Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 508. Un problème similaire concerne un hypothétique Hadrianée qui aurait existé à Césarée Maritime du temps de l'empereur en question. L'unique source attestant son existence est datée du VI[ème] siècle. Certains chercheurs virent en cette source épigraphique la preuve tangible de l'existence de l'*Hadrianeum* de Césarée, cf. R. P. Germer-Durand, « Mélanges III. Inscriptions romaines et byzantines de Palestine », *RB* 4 (1895), 75–76 ; F. T. Ellis & A. S. Murray, "Inscription Found at Caesarea", *PEFQSt* (1896), 87 ; W. J. Moulton, "Gleanings in Archaeology and Epigraphy", *AASOR* 1 (1919–1920), 66–92 ; 87 ; M. Avi-Yonah, "A Porphyrian Statue Found in Caesarea", *EI* 10 (1971), 52 ; L. I. Levine, "The History of Caesarea in the Roman and Byzantine Periods", in : E. Schiller (ed.), *Caesarea and its Sites*, Jerusalem 1989, 22 (héb.) Toutefois il est plausible que la mention du nom d'Hadrien dans cette inscription fasse allusion en réalité au dernier martyr chrétien exécuté le 5 mars 310 qui portait le nom d'Adrien d'où la confusion avec celui de l'empereur, cf. R. Savignac, « Mélanges III. Inscriptions romaines et byzantines, 3. Inscriptions byzantines », *RB* 4 (1895), 240 ; J. Chabot, « Inscription byzantine de Césarée de Palestine », *ByZ* 5 (1896), 160–162 ; H. Leclercq, « Hadrianée », *DACL* 6 (2), 1963. Il n'est donc pas certain dans le cas de Césarée si un Hadrianée fut réellement érigé en l'honneur de l'empereur Hadrien. De même, pour Tibériade, il est difficile

plus, cet édifice fut transformé en thermes publics au IV[ème] siècle,[346] alors que l'anecdote mettant en scène Bar Drossaï et R. Yohanan, qui décéda en 279,[347] relata incontestablement un événement propre au III[ème] siècle. Il est donc avéré que la demande de R. Yohanan au païen en question se déroula dans d'autres thermes, qui ne sont en rien à rapprocher de cet ancien *Hadrianeum* hypothétique. L'injonction de R. Yohanan à Bar Drossaï de casser les statues des thermes trouve par conséquent son explication dans la religiosité de ces statues. Le rôle cultuel rempli par les statues thermales transparaît également dans une source talmudique supplémentaire. Le Talmud de Jérusalem évoque le cas de Resh Laquish, œuvrant en terre d'Israël au III[ème] siècle, qui vit des Juifs s'asperger d'eau dans les thermes d'Aphrodite dans la cité de Bostra, alors métropole de la province romaine d'Arabie. Ce Sage s'étonna de cette attitude qui relevait, à ses yeux, d'un interdit. R. Yohanan prétendit, quant à lui, que tout élément appartenant à la collectivité, tel que l'eau, ne pouvait être proscrit, expliquant ainsi l'autorisation halakhique de se baigner dans les thermes d'Aphrodite.[348] Il est tout d'abord intéressant de noter que Resh Laquish pensait que la baignade dans les thermes d'Aphrodite à Bostra, dont l'eau fut consacrée à la déesse, était interdite en raison de son essence rituelle. Il est surprenant que Resh Laquish, en tant qu'Amora du III[ème] siècle, n'ait aucunement fait référence au cas similaire de Rabban Gamaliel en Akko, cela d'autant plus, que ce dernier faisait partie de la seconde génération des Tannaïm (I[er]–II[ème] siècle), s'illustrant dans la *Mishna*, laquelle était forcément connue de Resh Laquish. Il est fort probable que l'avis de Resh Laquish rejoint en réalité celui du Tanna anonyme qui considérait toute statue ther-

---

de trancher à propos de l'existence d'un Hadrianée au II[ème] siècle. C'est la raison pour laquelle, on ne peut affirmer sans réserves, l'existence de cet édifice avec des statues de culte.

[346] Klein (*Supra*, n. 343), 99 n. 61. (héb.) Les fouilles de Tibériade ont effectivement dégagé les vestiges de thermes publics fondés au IV[ème] siècle, cf. Y. Hirschfeld, « Tiberias », *NEAEHL*, 2, Jerusalem 1992, 563. (héb.)

[347] I. Ta-Shema, « R. Yohanan b. Nafaha », *EH*, 19 (1985), 351. (héb.) Et al.

[348] *TJ Shevi'it*, 8, 8 (38b–c) : « ר' שמעון בן לקיש הוה בבוצרה, חמתון מזלפין ב(ל)הדא אפרודיטי. אמר לון, ליית אסירה? אתא שאל לר' יוחנן, אמר ליה ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק, אין דבר של רבים אסור ». La traduction de ce passage donnée par Lieberman illustre nettement le problème halakhique sous une optique cultuelle, cf. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 133 : "R. Simeon b. Lakish was in Bostra and saw them [i.e. the Jews] sprinkling water [over themselves] in that [Bath of] Aphrodite. He asked them : 'Is not this forbidden ?' [n. 48 : 'Is it not forbidden to use the waters of this Bathhouse ?' The waters probably belonged to this deity.] But R. Johanan ruled that the waters are public property and could not be forbidden by virtue of its being a pagan sanctum."

male placée au niveau de la voûte des thermes, comme une idole cultuelle à part entière.[349] La position de R. Yohanan demande aussi étude. La décision de ce docteur concernant le cas de Bostra fut effectivement identique, sinon dans la forme du moins dans le fond,

---

[349] *Mishna 'Avoda Zara*, I, 7. En proscrivant la baignade dans les thermes d'Aphrodite à Bostra, Resh Laquish appliqua à première vue l'injonction halakhique de Rabban Gamaliel selon laquelle « celui qui est perçu comme un dieu est prohibé, et celui qui n'est pas traité comme un dieu est permis » [*Ibid.*, 3, 4] On ne peut cependant affirmer que dans le cas de Bostra, Resh Laquish appliqua l'enseignement de Rabban Gamaliel en raison du caractère religieux de la statue d'Aphrodite. En effet, cet enseignement est valable pour tout objet de culte et non pas exclusivement pour les statues des thermes, à propos desquelles, Rabban Gamaliel pense précisément qu'elles ne sont pas de véritables divinités, car les visiteurs des thermes sont nus et que « celle-ci [= Aphrodite] se tient juste devant la rigole d'évacuation [des eaux] et tout le monde urine devant elle » [*Ibid.*]. Ces faits, et particulièrement la nudité des baigneurs, étaient manifestement de règle dans tous les thermes romains à l'époque impériale [cf. A. Malissard, *Les Romains et l'eau – Fontaines, salles de bains, thermes, égouts, Aqueducs*, Paris 2002, 114] à tel point que les sources rabbiniques s'en font souvent l'écho, cf. *Tosefta Berakhot*, 2, 20 (éd. Lieberman, 10) et parallèles ; S. Lieberman, *Tosefta Ki-fshuta – Seder Zera'im*, I, Jerusalem 1993[2], 26 ligne 66 ; *Tosefta Derekh Eretz (Perek Hanikhnas)*, 4, 1 (éd. Higger, 296–298) ; *Ibid.*, 3 (éd. Higger, 302–303) ; *Tefilin*, 17 (éd. Higger, 47–48). Selon Rabban Gamaliel, les statues des thermes ne peuvent donc jamais être perçues comme des divinités cultuelles, ce qui, au demeurant, peut expliquer la présence du patriarche dans les thermes de la cité d'Ascalon [tout du moins selon un avis rabbinique, cf. *Tosefta Mikwaoth*, 6, 3 (éd. Zuckermandel, 658)], bien qu'il soit logique de supposer que là aussi, comme partout ailleurs, les thermes furent ornés de statues, notamment celle d'Aphrodite dont le culte jouissait d'une grande popularité parmi les habitants de la cité comme nous l'avons vu précédemment. D'ailleurs une statue d'Aphrodite se baignant fut découverte sur le site, cf. J. H. Iliffe, "A Copy of the Crouching Aphrodite", *QDAP* 2 (1933), 110–112 ; R. Gersht, *Roman Sculpture in the Land of Israel*, Unpublish. M. A. Thesis, Tel Aviv University, Tel Aviv 1978, 13 no 47 (héb.) ; L. E. Stager, *Ashkelon Discovered : From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems*, Washington D.C. 1991, 45–46. La position halakhique de Resh Laquish exprime l'idée selon laquelle, en dépit du fait que les visiteurs se baignaient dans les termes entièrement nus et urinaient probablement devant la divinité, rien de ce comportement ne pouvait entamer la religiosité, ni de la statue ni de l'institution thermale, étant donné que l'eau des thermes fut toujours consacrée à la divinité. Autrement exprimé, alors que selon l'avis de Rabban Gamaliel, les baigneurs dédaignaient par leur nudité et leur comportement corporel l'essence cultuelle de la statue d'Aphrodite, motivant ainsi l'autorisation pour les Juifs de se baigner dans ces thermes, voilà que Resh laquish n'accorda aucune importance au paraître des baigneurs ainsi qu'à leur attitude physique pour légitimer la baignade, tant que l'eau fut consacrée à Aphrodite. Une tradition tannaïtique semble conforter la position de Resh Laquish en montrant que le fait d'uriner sur une idole n'est pas une preuve de mépris, n'annulant ainsi en rien son caractère cultuel, cf. *Mishna 'Avoda Zara*, 4, 5 (selon le manuscrit Kaufmann (éd. Rosenthal, 59–60) : « Comment l'annule t-il ? . . . s'il crache à son encontre, urine devant elle, la traîne, jette des excréments à son encontre, voilà que celle-ci [= la valeur religieuse de l'idole] n'est pas annulée [= désacralisée]. » Contra : Suétone, *Nero*, 56 : « Religionum usque quaque contemptor, praeter unius Deae Syriae, hanc mox ita spreuit, ut urina contaminaret », qui tendrait à prouver que

de celle de Rabban Gamaliel en Akko. Tous deux permirent à des Juifs de se baigner dans les thermes d'Aphrodite. Et pourtant, en répondant à Resh Laquish, R. Yohanan ne fit aucunement mention de l'anecdote de Rabban Gamaliel à Ptolémaïs-Acre avec les arguments que le patriarche avança tels que « Quand bien même te donnerait-on beaucoup d'argent, tu n'irais pas adorer tes idoles, tout nu ou après un incident nocturne, ni uriner devant elles. Cependant, celle-ci [= Aphrodite] se tient juste devant la rigole d'évacuation [des eaux] et tout le monde urine devant elle ». Le problème soulevé en Akko avec la décision halakhique qui s'en suivit fut assurément un cas de jurisprudence que R. Yohanan, vivant un siècle plus tard,[350] aurait dû utiliser pour appuyer commodément son arrêté.[351] Voilà cependant, que R. Yohanan invoqua étonnamment un nouvel argument qui ne figurait pas dans les dires de Rabban Gamaliel, à savoir l'impossibilité d'interdire un élément public, comme l'eau des thermes, car étant la propriété de l'ensemble de la collectivité (אין דבר של

---

le fait d'uriner sur l'effigie de la *Dea Syria* représentait une marque évidente de souillure, ce qui semble renforcer la dialectique de Rabban Gamaliel. Cela dit, il n'est pas certain qu'en tant que Romain, Suétone connaissait et comprenait en détails les rites exotiques singuliers au culte de la déesse syrienne. Autrement dit, l'acte d'uriner qui fut perçu par un Romain comme une souillure (qui n'apparaît d'ailleurs que chez Suétone), ne l'était peut-être pas nécessairement chez les Sémites, comme le prouve notamment le culte licencieux de l'antique Ba'al Pe'or.

[350] Et cela même si l'anecdote dans les thermes d'Aphrodite en Akko se déroula au temps de Rabban Gamliel III ainsi qu'avança Wasserstein (*Supra*, n. 206), puisque ce docteur œuvra au début du III[ème] siècle, c'est-à-dire, bien avant R. Yohanan et Resh Laquish, qui œuvrèrent essentiellement dans la seconde moitié de ce siècle. Selon Eliav (*Supra*, n. 210), 434, n. 37 dans l'anecdote de R. Yohanan et Resh Laquish, le cas de Rabban Gamaliel à Akko ne fut pas évoqué, car il s'agissait de situations différentes. Toutefois, les deux évènements se sont déroulés dans des thermes publics, et la nature cultuelle de ses deux statues était évidente aux yeux de Proclus à Akko et de Resh Laquish à Bostra. Par conséquent, il nous semble qu'il s'agissait là de circonstances dégageant une profonde similarité. De toute manière, ceux qui se rendaient dans les thermes de Bostra se baignaient manifestement nus, en conséquence de quoi, R. Yohanan aurait dû invoquer l'argument de la nudité utilisé déjà par Rabban Gamaliel, en tant que jurisprudence, et de la sorte, n'aurait-il pas eu besoin d'innover juridiquement en la matière. Le fait que R. Yohanan ait intégralement occulté le cas de Rabban Gamaliel, y compris sa dialectique, demande donc étude. Notre démarche est certes difficile, puisque nous tentons non pas d'expliquer la signification historique de raisons existantes, mais bien au contraire le sens historique de la défection d'argumentaire sur un problème posé. Toutefois, la recherche *argumentum ex silentio* est légitime lorsque l'absence de sources sur une question précise soulève de nombreuses objections.

[351] Les arguments avancés ici l'ont été en partie par Blidstein (*Supra*, n. 342) à propos de la notion de collectivité face aux lois de l'idolâtrie dans l'enseignement de R. Yohanan.

רבים אסור). Il semblerait donc que selon R. Yohanan également, les thermes contenaient une essence cultuelle, d'où l'incongruité de la dialectique de Rabban Gamaliel, mais ce n'est qu'en raison du particularisme collectif des thermes et de ses eaux, que l'on doit y autoriser la baignade, bien que l'eau du bassin fut consacrée à Aphrodite.

Dans un enseignement exégétique, il est dit que dans les thermes romains se trouvait un endroit particulier, destiné à l'accomplissement de cultes païens. En voici le texte :

> Autre explication : « La bonté est l'opprobe des Nations » (*Prvbs.*, 14, 34) La charité que les Nations du monde rendent n'est qu'une infraction pour elles. Comment se manifeste leur bonté ? Ils construisent des bains et des thermes publics pour que riches et pauvres puissent s'y baigner. En quoi est-ce donc mal ? Car au moment où ils les bâtissent, ils proclament : Faites une place où l'on servira l'idolâtrie, réservez un endroit où l'on dissimulera les prostituées.[352]

La tradition parallèle dans le midrash *Cant. Zouta* ne rapporte que l'élément païen caractéristique des thermes tout en occultant la débauche s'y trouvant.[353] Il est malaisé de dater cette source ; pourtant, c'est précisément Urbach, qui pensait que cette tradition fut « antagoniste à l'anecdote de Rabban Gamaliel qui se baignait dans les thermes d'Aphrodite ».[354] Il est important de souligner que plusieurs Sages de l'époque du *Talmud*, indépendamment de R. Yohanan et de Resh Laquish, pensaient que les réponses données par Rabban Gamaliel à Proclus, ne furent pas représentatives de la réalité cultuelle dans les thermes d'Aphrodite en Akko. Des Amoraïm palestiniens, tels que R. Hosh'aya, R. Ze'ira, R. Yehoshoua b. Lévi interprétèrent les réponses de Rabban Gamaliel comme un simple prétexte

---

[352] *Batei Midrashot (Midrash 'Hessed Leoumim)* (éd. Wertheimer, II, 143) ; *Midrash Hagadol sur Deut.*, 7, 12 (éd. Fisch, 158).

[353] *Cant. Zouta [Aggadat Shir Hashirim]*, 1, 15 (éd. Buber, 19–20) : « ומה חטא יש להם בכאן? אלא בזמן שהם נומרים את הבנין, אומרים: נעשה מקום לע"ז [= לעבודה זרה] ונמצאת זכותן חובה. » Traduction : « Et quel crime y-a-t-il ici ? Car au moment ou ils achèvent la construction [= des thermes], ils disent : faisons une place pour l'idolâtrie, et leur mérite se transforme en condamnation. »

[354] E. E. Urbach, "Religious and Social Tendencies in the Rabbinic Concept of Charity", *Zion* 16, 3 (1951), 5, n. 23 (héb.) [= Idem, *The World of the Sages – Collected Studies*, Jerusalem 1988, 101, n. 23 (héb.)] L'opinion d'Urbach est très intéressante, surtout en raison de sa prise de position à propos de l'anecdote de Rabban Gamaliel en Akko. Il est effectivement d'avis que la statue d'Aphrodite n'était pas cultuelle, et que l'anecdote dans son ensemble servait sa thèse concernant la prétendue perte de vitesse du paganisme en Palestine romaine au II[ème] siècle.

pour se défaire de la véritable interrogation du païen.[355] R. Shimi b. 'Hiyya, appartenant à la deuxième génération des Amoraïm de Babylonie (III[ème] siècle), considéra, quant à lui, la réponse de Rabban Gamaliel comme une « réplique dérobée » (תשובה נגובה), et mit l'accent comme R. Hosh'aya et ses collègues sur le caractère cultuel de la statue d'Aphrodite.[356] Rava, œuvrant en Babylonie durant la quatrième génération des Amoraïm (III[ème] et IV[ème] siècles), critiqua également les prises de position de Rabban Gamaliel, en affirmant l'aspect cultuel de la statue.[357] Plusieurs Amoraïm de Palestine et de Babylonie récusèrent donc la dialectique de Rabban Gamaliel en mettant en exergue, comme Proclus, la religiosité de la statue d'Aphrodite érigée dans les thermes de Ptolémaïs-Akko.

Pour conclure ce chapitre, nous dirons que les thermes romains furent souvent le théâtre de cérémonies religieuses et que les statues remplissaient au delà de leur fonction strictement ornementale, un rôle tout autant cultuel. Cette déduction apparaît assez nettement dans la littérature gréco-latine, dans les vestiges archéologiques, eux-mêmes appuyés par une étude approfondie des textes talmudiques ayant trait aux statues des thermes romains. L'utilisation de l'anecdote de Rabban Gamaliel en Akko afin de prouver la décadence du paganisme en Palestine romaine au II[ème] et III[ème] siècles, semble être un contresens. La statue d'Aphrodite dans les thermes d'Akko fut

---

[355] *TJ 'Avoda Zara*, 3, 4 (42d) : « חבריא ר' חמא בר' יוסי בשם ר' הושעיה, ר' זעירא בשם ר' יהושע בן לוי: תשובת הפלג השיבו ». R. Hosh'aya, qui condamne sévèrement les réponses de Rabban Gamaliel fut le maître de R. Yohanan, [cf. Ch. Albeck, *Introduction to the Talmuds*, Jerusalem 1989, 184. (héb.)]. Cela pourrait expliquer pourquoi dans le cas juridique soulevé à Bostra, R. Yohanan ne fit même pas allusion à l'anecdote de Rabban Gamaliel, tout en adoptant une décision identique autorisant la baignade en ce lieu.

[356] *TB 'Avoda Zara*, 44b, cf. Rachi, s.v. : « Guenouva » : « c'est à dire qu'il lui prétexta un argument dérisoire (Littéralement : le repoussa avec de la paille (דחהו בקש), expression talmudique signifiant donner une quelconque excuse pour se soustraire à une question gênante) » ; Voir aussi le commentaire des Tossafistes, *Ibid.*, s.v. : « Techouva Guenouva » : « Il semble qu'il faille expliquer comme ceci : 'Guenouva' (= volée) c'est-à-dire, misérable et qui lui (= de proclus) était dissimulée » Autrement dit, tous les commentateurs talmudiques sont d'accord pour affirmer que Rabban Gamaliel n'avança dans la *Mishna* que des prétextes pour se défaire du Gentil qui avait posé une question embarassante ce qui prouve l'importance historique de la question. De plus, le fait que Rabban Gamaliel ait dû avancer plusieurs arguments prouve, du reste, que son interlocuteur païen ne se laissa pas convaincre si facilement, bien que la 'censure' rabbinique ne lui ait pas donné droit de réponse.

[357] *Ibid.*

très probablement cultuelle. Il n'est, de fait, pas exclu que cette source tannaïtique serve, inversement, de preuve attestant d'une part l'implantation du culte aphrodisiaque sous apparence grecque dans cette cité, et d'autre part de la vitalité du paganisme en Palestine aux II^{ème} et III^{ème} siècles.

CHAPITRE 4

SOL INVICTUS DANS LES SYNAGOGUES ANTIQUES – ENTRE RABBINISME ET PAGANISME

Lorsque l'on traite de questions telles que : Des Juifs servirent-ils l'idolâtrie en Palestine aux temps de la *Mishna* et du *Talmud* ? Jusqu'à quel point le judaïsme palestinien fut-il alors influencé par le paganisme ambiant ? ou encore peut-on parler de réelles confluences syncrétiques entre judaïsme et paganisme ? On ne peut écarter la question de l'apparition d'Hélios/Sol Invictus sur nombre de mosaïques de synagogues antiques palestiniennes. À Hammat-Tiberias on y trouve la divinité héliaque sur une mosaïque datée de la fin du III^{ème} siècle ou du début du IV^{ème} siècle.[358] Dans la synagogue de Na'aran on découvrit l'effigie d'Hélios sur une mosaïque datée du VI^{ème} siècle.[359] À Beth-Alpha Hélios apparaît également sur une mosaïque du VI^{ème} siècle.[360] Dans la synagogue qui fut découverte il y a quelques années seulement à Sepphoris on y distingue le char d'Hélios au centre de la mosaïque datée une fois encore du VI^{ème} siècle, mais cette fois le dieu du Soleil est absent. À sa place on distingue le Soleil accompagné

---

[358] M. Dothan, "The Representation of Sol Invictus on the Mosaic of Hammath Tiberias", in : *All the Naphtali's Land – Proceedings of the 24th National Conference for the Knowledge of the Land of Israel*, Jerusalem 1968, 130–134. (héb.) Et particulièrement, *Ibid.*, 130–131 ; Idem, *Hammath Tiberias – Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*, Jerusalem 1983, 39–45. Et pour la datation de la mosaïque, cf. *Ibid.*, 42 ; Idem, « Hammat Tiberias », in : E. Stern et al. (eds.), *NEAEHL*, II, Jerusalem 1992, 518. (héb.) Les rayons du Soleil jaillissant de la couronne de Sol Invictus, sa main gauche tenant un globe et un fouet ainsi que sa main droite brandie vers le haut, sont emblématiques du pouvoir universel qu'exerce cette divinité. Cette apparence du dieu revient souvent dans la numismatique du bas-empire, cf. R. A. G. Carson, *Coins of Greece and Rome*, London 1962, pls. Nos 296 (Caracalla 215 C.E.), 330 (Aurelian 270–274 C.E.), 333 (Probus 276–282 C.E.), 346 (Constantine 307–313 C.E.). Et al.

[359] L. H. Vincent, « Un sanctuaire de la région de Jéricho – La synagogue de Na'aran », *RB* 68 (1961), 163–173, pl. XXI. Pour la datation de cette synagogue, cf. M. Avi-Yonah, « Na'aran », in : E. Stern et al. (eds.), *NEAEHL*, III, Jerusalem 1992, 1079. (héb.)

[360] E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of Beth-Alpha*, Jerusalem 1932, pl. X. Pour la datation de la synagogue antique, cf. N. Avigad, « Beth Alpha », in : E. Stern et al. (eds.), *NEAEHL*, I, Jerusalem 1992, 167. (héb.)

de la Lune et d'une étoile.[361] La révélation de la présence de Sol Invictus sur le sol des synagogues antiques souleva de grands débats entre les chercheurs et particulièrement lors de la découverte de l'ancienne synagogue de Hammat Tiberias dans les années soixante par M. Dothan, puisqu'il semblerait que nous ayons là, la plus ancienne évocation de Sol Invictus, dans une des plus importantes cités juives de Palestine aux III[ème] et IV[ème] siècles, à savoir, Tibériade. E. R. Goodenough et d'autres critiques dans son prolongement, prétendirent que des Juifs « libéraux », qui n'étaient pas singulièrement proches du monde rabbinique, fréquentaient ces synagogues et que la représentation imagée d'Hélios à même le sol n'aurait pas été dénuée de toute signification païenne, en véhiculant un message religieux et mystique.[362] À l'inverse, Urbach et bien d'autres à sa suite, avancèrent l'idée que les fidèles de ces synagogues étaient très attachés au milieu rabbinique en dépit de leur singularité artistique.[363] Selon d'autres critiques, il faut globalement opter pour la vision

---

[361] Z. Weiss & E. Netzer, « Sepphoris – 1992/1993 », *Archaeological Newsletter (Hadashot Arkheologyoth)*, 101 (1994), 40 (héb.) ; Idem, *Sepphoris*, Jerusalem 1994, 54–55 ; Idem, *Promise and Redemption – The Mosaic of the Synagogue of Sepphoris*, Jerusalem 1996, 26–28 ; 36–37 ; Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue – Deciphering an Ancient Message through its Archaeological and Socio-Historical Contexts*, The Israel Exploration Society, Jerusalem 2005, 107 : "at Sepphoris, it is the sun that appears in the chariot in all its glory."

[362] E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, VIII, New York 1955, 214–218 ; XIV, 7–8; 26–27 ; Idem, "The Rabbis and Jewish Art in the Greco-Roman Period", *HUCA* 32 (1961), 269–279 ; Idem, "Symbolism", *EJ* 25 (1971), 568–578 ; Idem, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Edited & Abridged by J. Neusner, Princeton 1988, 168ff. Parmi les critiques qui soutinrent cette théorie, cf. J. Neusner, "Jewish Use of Pagan Symbols after 70 C.E.", *JR* 43 (1963), 293 ; Idem, "Judaism in Late Antiquity", *Judaism* 15 (1966), 230–234. Selon les paroles de Jones, il n'est pas improbable qu'il pense comme Goodenough, cf. A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford[3] 1998, 278 : "They (i.e. pagan types) might, in fact, have been issued by Jews who interpreted the Mosaic law in a liberal spirit . . . were not really bigoted about the second commandement ; several Galilaean synagogues of the second and third centuries A.D. are adorned with carving of eagles, lions and other living things."

[363] Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry" ; M. Smith, "The Image of God", *BJRL* 40 (1958), 473–512 ; E. J. Bickerman, "Symbolism at Dura Europos", *HTR* 58 (1965), 127–151 ; Idem, « Sur la théologie de l'art figuratif – À propos de l'ouvrage de E. R. Goodenough », *Syria* 44 (1967), 131–161 ; M. Freidman, "Pagan Images in Jewish Art", *JeA* 19 (1993), 124 ; Dothan (*Supra*, n. 358 – II[ème] publication), 87 n. 528 : "Goodenough . . . interprets the decorative motifs at Hammath Tiberias as clear evidence of a tendency toward "cosmic worship" in Judaism, a trend . . . which was fiercely opposed by the Sages and Patriarchs. But as we have just seen, there is absolutely no evidence, at Hammath Tiberias at least, for such a conflict ; the contemporary rulings of the Sages unequivocally permitted such figurative decoration.". Voir aussi d'une certaine manière, S. Stern, "Figurative Art

d'Urbach, bien que la raison de la présence de Sol Invictus au centre des synagogues ne soit pas encore entièrement élucidée.[364] Selon Urbach, non seulement le paganisme est en régression à l'époque du *Talmud*, mais en outre les sources talmudiques nous enseignent qu'à l'époque de R. Yohanan (III^{ème} siècle) on commença à dessiner sur les murs et que les Rabbins n'entravèrent pas cette démarche (ביומוי דר' יוחנן שרון ציירין על כותלא ולא מחי בידייהו).[365] On pourrait donc inférer de ce passage, que les images païennes furent de plus

---

and Halakha in the Mishnaic-Talmudic Period", *Zion* 61 (1996), 413 (héb.) ; Idem, "Pagan Images in Late Antique Palestine Synagogues", in : S. Mitchell & G. Greatrex (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, London 2000, 241–252 ; L. A. Roussin, "Helios in the Synagogue : Did some Ancient Jews Worship the Sun God ?", *BAR* 27, 2 (2001), 52–56 ; J. Magness, "Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues", in : W. G. Dever & S. Gitin (eds.), *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past, Canaan, Ancient Israel and their Neighbors from the Last Bronze Age through Roman Palaestina*, Winona Lake 2003, 363–389 ; S. S. Millar, "'Epigraphical' Rabbis, Helios and Psalm 19 : Were the Synagogues of Archaeology and the Synagogues of the Sages One and the Same ?", *JQR* 94 (2004), 27–76.

[364] Cf. par exemple, J. Schwartz, *Jewish Settlement in Judaea after the Bar-Kochba War until the Arab Conquest*, Jerusalem 1986, 48 & n. 6. (héb.) Il convient également de noter que certains critiques attribuèrent essentiellement une valeur cosmologique au zodiaque et à la présence de Sol Invictus en son sein, cf. E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London 1934, 64–67 ; B. Narkiss, "Pagan, Christian and Jewish Elements in the Art of the Ancient Synagogue", in : L. I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia 1987, 183–188 ; L. J. Ness, "Astrology", *Archaeology in the Biblical World* 2 (1992), 51–52. Le Zodiaque représenterait, selon d'autres, un calendrier liturgique « judaïsé » par les Juifs de Galilée, cf. par exemple : R. Hachlili, "The Zodiac in Ancient Jewish Art : Representation and Significance", *BASOR* 228 (1977), 76 ; Idem, *Ancient Jewish Art in the Land of Israel*, Leiden – New York – København – Köln 1988, 309 : "The most logical explanation . . . seems to be that the Jewish Zodiac mosaic functioned as a calendar". L'apparition du Soleil invincible dans le Zodiaque fut aussi curieusement interprété par certains comme étant l'expression d'une controverse eschatologique entre judaïsme et christianisme, cf. Y. Englard, "The Eschatological Significance of the Zodiac Panels in the Mosaic Pavements of Ancient Synagogues in Israel", *Cathedra Quarterly* 98 (2000), 33–48. (héb.) Toutes ces supputations ne sont pas dénuées de tout fondement. Cela dit, ces travaux ont, pour la plupart d'entre eux, largement fait abstraction de la problématique soulevée par l'aspect foncièrement païen de Sol Invictus, en se focalisant principalement sur la signification du zodiaque. L'éviction du dilemme soulevé par la présence de Sol Invictus dans ces études, doit probablement trouver son origine dans le fait que la plupart de ces chercheurs acceptèrent aveuglément le postulat d'Urbach.

[365] *TJ 'Avoda Zara*, 3, 3 (42d). (Selon le manuscrit de Leyde, Jerusalem 2001, 1396) Voir également les dires de R. Abin/Aboun (IV^{ème} siècle) stipulant qu'à son époque on commença à faire des images sur mosaïques et que l'on n'empêcha pas cette évolution, cf. *Ibid*, 3, 2, selon la version des manuscrits de la Guéniza du Caire publiée par I. N. Epstein, "The Remainings of the Jerushalmi", *Tarbiz* 3 (1932), 20. (héb.) : « ביומוי דר' אבון שרון ציירין על פסיפסס ולא מחי בידון ».

en plus désacralisées dans l'esprit des contemporains, d'où l'indulgence rabbinique dans ce domaine. Cependant, on ne peut accepter cette déduction. Lorsque le système législatif autorise une action qui jusqu'alors était prohibée, on a généralement tendance à expliquer cette volte-face, en prétendant que le phénomène répréhensible combattu par la loi, disparut, d'où le besoin pressant d'abroger la loi en question. Toutefois, l'inférence est parfois radicalement aux antipodes. L'abrogation d'une loi peut être précisément la résultante directe d'une aggravation du phénomène à tel point délictueux, que seule une autorisation peut au mieux gérer la nouvelle conjoncture.[366] Différemment dit, jusqu'au IIème siècle, les Rabbins condamnèrent sans appel toutes formes d'images, puis à l'époque de R. Yohanan (mort en 279) les Sages devinrent plus indulgents dans ce domaine. Ce changement d'attitude ne prouve pas obligatoirement la décadence du paganisme et la disparition de l'aspect cultuel attribué aux images divines. Voilà que c'est justement au IIIème siècle, où nous assistons à un regain de vitalité des cultes païens, que les Rabbins décidèrent d'adoucir la rigidité de leurs positons juridiques dans ce domaine ! Comment faut-il interpréter ce choix ? La raison de ce revirement paradoxal est due, selon nous, au fait que depuis longtemps l'interdiction de produire des images ne fut plus observée par les Juifs après la destruction du second temple,[367] et c'est pourquoi, l'autorisation mitigée des Rabbins, est en réalité une nouvelle forme légale pour traiter différemment ce phénomène, que les Rabbins voulurent toujours juguler.

4.1. Le culte solaire et les empereurs romains aux IIIème et IVème siècles

La coutume de vénérer le Soleil en Syrie et en Palestine fut profondément ancrée dans les consciences religieuses des autochtones. Pour

[366] Pour des exemples talmudiques, cf. *Supra*, n. 110.

[367] Ainsi les textes concernant R. Nahum (Menahem) b. Simaï qui fut qualifié de saint homme pour n'avoir jamais regardé sa vie durant l'effigie d'une pièce de monnaie, [cf. *TJ 'Avoda Zara*, 3, 1 (42c) ; *TJ Meguila*, 1, 11 (72b) ; *Ibid.*, 3, 2 (74a) ; *TJ Sanhédrin*, 10, 5 (29c) ; *TB 'Avoda Zara*, 50b ; *TB Pessahim*, 104a] prouvent que pour l'immense majorité des Juifs y compris pour ceux respectueux de la loi, la rigueur n'était plus de mise. Juster n'affirmait-il pas d'ailleurs avec pertinence que « R. Menahem (Nahoum) bar Simaï était une exception et que la défense rabbinique d'employer des monnaies avec idoles n'était pas observée », cf. Idem (*Supra*, n. 5), I, 348 n. 5.

illustrer ceci, rapportons en premier lieu les dires de Tacite (55–120) qui, décrivant la victoire de Vespasien sur les armées de Vitellius, rapporta la réaction des soldats de la *Legio III Gallica* en ces termes : « undique clamor, et orientem solem ita in Syria mos est tertiani salutavere. »[368] En effet, la coutume d'adorer le Soleil fut profondément enracinée dans les convictions ancestrales des syriens et des phéniciens.[369] Les conceptions religieuses orientales faisant du Soleil une des plus importantes divinités païennes, essaimèrent dans l'empire romain grâce à une politique impériale intentionnée, à partir de Septime Sévère (193–211) et ce, tout au moins, jusqu'aux jours de Julien l'apostat (360–363).[370] Les empereurs qui, à partir du III^{ème} siècle,

---

[368] Tacite, *Historiae*, 3, 24 (trans. E. Cary, *LCL*, 371). Belayche (*Supra*, n. 126), 333 & n. 301 est d'avis qu'il s'agissait des soldats de la III^{ème} légion *Cyrenaica*. Il semble cependant qu'il faille les rattacher à la III^{ème} légion *Gallica*, cf. Tacite, *Historiae*, 3, 74 (trans. E. Cary, *LCL*, 277) ; E. Ritterling, « Legio – 34 (III Gallica) », *RE* 24, Stuttgart 1925, 1517 ; 1520.

[369] Pour la connaissance du culte solaire en Palestine et dans les régions avoisinantes durant la haute antiquité, les sources bibliques contiennent des informations importantes, cf. par exemple : *Deut.*, IV, 19 ; XVII, 3 ; *Reg.*, II, 21, 5 ; XXIII, 11–12 ; *Jér.*, VIII, 2 ; XIX, 13 ; *Soph.*, I, 5 ; *Ezech.*, VIII, 16. La Bible fait aussi état de lieux géographiques, où exista apparemment le culte solaire en Palestine à l'époque qui précéda à la conquête israélite, cf. *Jos.*, XV, 10 ; XXI, 16 ; *Sam.*, I, VI, 9–20 ; *Reg.*, I, IV, 9 ; *Reg.*, II, XIV, 11, 13. Et al. Au début du XX^{ème} siècle on affirmait encore que les anciens Ba'als syriens étaient des divinités solaires, cf. F. Cumont, *Théologie solaire du Paganisme romain*, Paris 1913, 478. Voir aussi l'affirmation quelque peu excessive de C. R. Conder, "Sun Worship in Syria", *PEFQSt* (1881), 83 : "It is not too much to say that every isolated rounds or conical mountain top in Palestine, was once a seat of sun-worship." Depuis la moitié du vingtième siècle, les chercheurs présentèrent les anciens Ba'als en tant que divinités de la pluie et des orages qui, à l'époque romaine, assimilèrent nombre d'éléments solaires qui leur conférèrent un caractère cosmique, cf. H. Seyrig, « Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine », *Syria* 48 (1971), 338. Cela dit, des cultes en l'honneur de divinités manifestement solaires existaient à l'époque romaine ainsi ceux de Mercure héliopolitain, Malakhbel, Zeus Bômos, et parmi eux bien évidemment, les cultes d'Hélios et de Sol Invictus.

[370] En réalité, c'est déjà avant le règne de Septime Sévère que l'on rencontre des empereurs romains qui furent gratifiés de titres divins mentionnant la puissance du Soleil. Gaïus Caligula (37–41) fut appelé par les Égyptiens : Νεος Ἥλιος, pour les sources premières, cf. L. Cerfaux & J. Tondriau, *Un concurrent du Christianisme – Le culte des souverains dans l'antiquité*, Tournai 1957, 345. Néron (54–68) se considéra comme l'incarnation terrestre d'Hélios/Sol, cf. *Ibid.*, 352, 354. Domitien (81–96) fut lui aussi assimilé à Hélios/Sol, cf. *Ibid.*, 359. Commode (180–192) apparut plus d'une fois, combattant dans l'arène, affublé des attributs de Sol Invictus, cf. *Ibid.*, 367. Il est difficile de savoir si ces empereurs adoptèrent les emblèmes de la religion solaire du fait d'influences syriennes, gréco-romaines, ou bien d'ailleurs comme dans le cas de Caligula. Toujours est-il, que ce n'est qu'à partir du temps de Septime Sévère que l'on peut proprement parler d'une politique officielle privilégiant le culte de Sol Invictus, vraisemblablement influencée par les religions syriennes du Soleil,

promurent le culte solaire à travers l'empire romain, furent parfois originaires de Syrie, ou du moins, suffisamment complaisants à l'égard des religions syriennes, pour que l'on puisse imputer à celles-ci un rôle fondamental dans la question du rayonnement des religions héliaques à Rome. Il est important, pour notre propos, d'évoquer ici compendieusement la centralité du culte solaire pour les empereurs romains du III[ème] siècle.

Les émissions monétaires du temps de Septime Sévère arborent souvent l'effigie d'Hélios/Sol.[371] Issue de la lignée prestigieuse des prêtres émésiens, l'impératrice Julia Domna, porta les titres divins rappelant étroitement ses liens ancestraux au culte syrien du Soleil.[372] Dans une inscription de Lepcis Magna, Septime Sévère fut, quant à lui, identifié à Hélios fils de Jupiter.[373] L'empereur Julius Avitus Alexianus (218–222), surnommé Élagabale, du nom du dieu dont il fut le prêtre dans sa jeunesse à Émèse, introduisit à Rome de manière tapageuse le culte solaire du bétyle syrien.[374] L'empereur Aurélien (270–275) vénéra ardemment Sol Invictus, depuis qu'une divinité solaire lui apparut au moment de la guerre contre Zénobie, la reine de Palmyre, qu'il parvint à défaire au combat.[375] Après le sac de Palmyre, Aurélien se serait rendu dans le sanctuaire d'Élagabale à Émèse et s'immobilisa devant le bétyle qui lui était apparu, à l'en

---

qui eurent expressément droit de cité à Rome chez les empereurs d'origine syrienne à partir du III[ème] siècle.

[371] Cerfaux & Tondriau (*Supra*, n. 370), 368.

[372] *Ibid.* Pour les origines syriennes de Julia Domna, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 175. À Émèse, le culte central de la cité fut incontestablement de caractère héliaque, cf. *Infra.*

[373] *AE* (1942–1943), 2 ; J. Guey, « Lepcitana Septimiana VI (seconde partie) », *RAf* 96 (1952), 25–43 ; Idem, « Epigraphica Tripolitana », *REA* 55 (1953), 342.

[374] Le nom oriental de la divinité fut sans doute : Elahagabal, c'est-à-dire le dieu de la montagne ou bien El-gabal, c'est-à-dire, le dieu-montagne, cf. J. Starcky, « Stèle d'Élahagabal », *MUSJ* 49 (1975–1976), 503–520 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 174. Élagabale était un dieu fondamentalement solaire. La statue du dieu était un bétyle noir en forme de colonne (עמוד), d'où son appellation : Ammudates, cf. J. H. Mordtmann, « Ammudates-Elagabal », *ZDMG* 31 (1877), 91–99. À Rome, ce culte fut identifié à celui de Sol Invictus, d'où probablement le nom syncrétique d'Héliogabale, cf. F. Lenormand, « Sol Elagabalus », *RHR* 3 (1881), 310–322 ; F. Cumont, « Elagabalus », *RE* V, 2 (1905), 2219–2222 ; K. Gross, « Elagabal », *Reallexicon für Antike und Christentum* 4 (1959), 992–1000 ; A. Radnoti, « Julius Avitus Alexianus », *Germania* 39 (1961), 383ff ; G. H. Halsberghe, « Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3[e] siècle après J. C. », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 4, Berlin – New York 1984, 2181–2201 ; R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du Soleil*, Paris 1985 ; Idem, *Cultes orientaux*, 176.

[375] Pour les sources premières, cf. Cerfaux & Tondriau (*Supra*, n. 370), 376–377.

croire, durant la bataille contre l'armée palmyrénienne. L'empereur décida conséquemment d'ériger un temple de Sol Invictus à Rome et de propager son culte dans tout l'empire.[376] Dioclétien (284–305) persista dans cette politique religieuse et nombreuses sont les sources épigraphiques témoignant du déploiement géographique massif de la religion solaire à travers l'empire.[377] Constantin (312–337) fut considéré au début de son règne comme étant l'équipollent d'Hélios/Sol.[378] Signalons enfin que Julien l'apostat (360–363) vénérait le Soleil, ainsi que nous l'apprenons, entre autre, du discours qu'il tint en l'honneur du Soleil invincible lors de son expédition militaire contre les Perses.[379] Au IV^{ème} siècle, Macrobe tenta de prouver qu'Apollon, Arès, Mercure, Asklépios, Sérapis, Adonis, Attis et Osiris n'étaient plus que des répliques topiques et synonymiques du Soleil invincible.[380]

Il ressort donc que le culte ancestral envers le Soleil qui existait depuis des millénaires en Syrie ne disparut nullement à l'époque du bas-empire et au début de l'ère byzantine. Bien au contraire, c'est justement à la fin de l'époque romaine païenne que l'on assiste à une amplification sans précédent du culte héliaque à travers l'empire romain. Le culte impérial confondu à celui de Sol Invictus au III^{ème} et IV^{ème} siècles, fut résolument apparenté au culte solaire de Syrie, notamment à celui d'Émèse. Il est donc concevable que ce phénomène n'épargna pas la Palestine à l'époque en question. Les sources archéologiques et historiques prouvent effectivement l'existence du culte héliaque en Palestine à l'époque du bas-empire ainsi qu'au début de l'ère byzantine.

---

[376] Seyrig (*Supra*, n. 369), 343 ; Dothan (*Supra*, n. 358 – II^{ème} publication), 41 : "During the reign of Aurelianus, the cult of Sol Invictus was finally adopted as the official state religion and the great temple of Sol Invictus was erected at Rome" ; R. Turcan, « Le culte impérial au III^{e} siècle », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 19. 2, Berlin – New York 1978, 1071–1073.

[377] Cf. par exemple cette inscription découverte en Italie où les deux empereurs Dioclétien et Maximin ordonnèrent la construction d'un temple en l'honneur du Soleil, cf. *AE* (1914), 249. Et al.

[378] Th. Preger, « Constantinos-Helios », *Hermes* 36 (1901), 457–469 ; J. Maurice, « La dynastie solaire des seconds Flaviens », *RA* (4ème série), 17 (1911), 377–406 ; Cerfaux & Tondriau (*Supra*, n. 370), 379.

[379] Pour les sources premières, cf. M. Le Glay, *La religion romaine*, Paris 1991^{2}, 260.

[380] Macrobe, *Saturnalia* I, 17–23.

4.2. La répartition des cultes solaires en Palestine romaine et dans les régions limitrophes

Hélios apparaît sur certaines monnaies de Césarée-Maritime datées du III^{ème} siècle, ainsi que sur des tessères et des gemmes de l'époque impériale.[381] À Gaza œuvrait un temple d'Hélios au moins jusqu'au temps de Porphyre.[382] En Haute-Galilée on découvrit un bas-relief qui représente un dieu solaire. Selon H. Seyrig, ce portrait date du III^{ème} siècle.[383] À Khirbet Shema et à Meiron en Galilée, l'archéologie découvrit un trésor monétaire daté pour l'essentiel du IV^{ème} siècle avec sur certains exemplaires l'effigie d'Hélios.[384] À Aelia Capitolina on découvrit une effigie d'Hélios datée du III^{ème} siècle.[385] La numismatique urbaine du temps d'Élagabale (218–222) présente le bétyle d'Émèse.[386] La pierre sainte apparaît aussi sur les émissions monétaires de la cité de Néapolis/Sichem à l'époque de cet empereur.[387] À Souf, près de Canatha en décapole, on trouva une dédi-

---

[381] L. Kadman, *The Coins of Caesarea-Maritima*, CNP, II, Jerusalem 1957, 59 : "Helios is represented standing left, he raises his right hand and holds in left a globe and a whip". Hélios apparaît également sur un autre exemplaire de l'époque de Trajan Dèce (249–251), cf. J. Ringel, *Césarée de Palestine – Étude historique et archéologique*, Strasbourg 1974, 111 ; L. M. Hopfe, "Caesarea as a Religious Center", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2390 ; M. Smith, "Helios in Palestine", *EI* 16 (1982), 205 & n. 60. Concernant Hélios apparaissant sur les gemmes trouvées lors des fouilles de la ville, cf. A. Hamburger, "Gems from Caesarea Maritima", *'Atiqot* 8 (1968), 26 nos 19–21. Quant aux tessères à représentation héliaque, cf. Idem, "Surfaces-Finds from Caesarea Maritima – Tesserae", in : L. I. Levine & E. Netzer (eds.), *Excavations at Caesarea 1975, 1976, 1979 – Final Reports*, 21, Jerusalem 1986, 198 nos 38, 40.

[382] Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 30 & n. 5 ; Smith (*Supra*, n. 381), 205.

[383] H. Seyrig, « Un bas-relief galiléen », *MUSJ* 46 (1970), 203–205 ; Smith (*Supra*, n. 381), 205 ; S. Dar, *The History of the Hermon, Settlements and Temples of the Itureans*, Tel Aviv 1994, 137. (héb.)

[384] E. M. Meyers et al., *Ancient Synagogues Excavations at Khirbet Shema, Upper Galilee, 1970–1972* (ASOR, 2) Durham 1976, 155–156 & pls. 6, 3. Et pour des pièces des années 270–320 et des années 307–324 arborant l'effigie de Sol Invictus qui furent également découvertes à Meiron, toujours en Galilée, cf. J. Raynor & Y. Meshorer, *The Coins of Ancient Meiron*, Winona Lake 1988, 47, 52, 53, 57 & pls. 315, 336–337, 341–342.

[385] Seyrig (*Supra*, n. 369), 356 ; Smith (*Supra*, n. 381), 205 & n. 66. Pour une monnaie frappée à Aelia Capitolina au temps d'Hadrien (117–138) arborant une représentation d'Hélios, cf. Smith, *Ibid.*, 205 & n. 55.

[386] G. F. Hill, "Some Palestinian Cults in the Graeco-Roman Age", *PBA* 5 (1911–1912), 8 ; L. Kadman, *The Coins of Aelia Capitolina*, CNP I, Jerusalem 1956, 50–52 ; Y. Meshorer, *The Coinage of Aelia Capitolina*, Jerusalem 1989, 48–49.

[387] Hill, *Ibid.*, 9 ; Meshorer, *Ibid.*, 49. Rappelons aussi qu'aux alentours de Sichem on découvrit en 1962 un diadème anatolien daté de l'époque hellénistique, sur

cace en l'honneur d'Hélios en date de l'an 96.[388] À Rimet 'Azzim, non loin de Canatha, une dédicace du IIème siècle, honorant Hélios fut découverte.[389] À Canatha même, existait probablement un temple d'Hélios ainsi que nous l'enseigne une source épigraphique.[390] À Gadara les excavations mirent à jour de nombreuses gemmes à l'image d'Hélios du Ier siècle jusqu'au IIIème siècle.[391] À Medaba, le dieu grec du Soleil apparaît dans la numismatique urbaine du IIème et IIIème siècle.[392] Une dédicace datée de l'an 143, en l'honneur de Zeus-Hélios-Sérapis, fut trouvée à Gerasa.[393] Dans le village de Smeïd en Trachonitide œuvrait à l'époque romaine un sanctuaire en l'honneur du dieu Hélios.[394] Dans le village de Deir-el-Leben situé aussi en Trachonitide existait au IVème siècle, un temple de Zeus Anikêtos Hélios.[395] Ce dieu, d'origine hauranaise, était connu comme le dieu du village d'Omos. Au IVème siècle, il fut identifié à Zeus-Hélios.[396] Dans le village de 'Ahiré en Trachonitide, on dévoila une dédicace en l'honneur du dieu du village d'Omos. Le dédicant demanda au dieu de lui octroyer gloire et santé.[397] Dans le village de Mourdouk, situé dans le Hauran, plusieurs dédicaces en l'honneur du dieu d'Omos furent excavées.[398] À 'Ein Harché situé sur les versants de l'Hermon, on peut distinguer le portrait d'Hélios dans le temple du Ba'al de l'Hermon daté du IIIème siècle.[399] Dans le village de Ni'ha,

---

lequel apparaissent nombre de divinités païennes dont Hélios, cf. R. Jonas, "A Diadem of the Cult of Kybele from the Neapolis Region (Samaria)", *PEQ* 94 (1962), 122–123. Il est cependant évident qu'il n'y a aucun lien, même indirect, entre ce vestige et la présence du bétyle syrien dans la numismatique urbaine du temps d'Élagabale.

[388] Ch. Clermont-Ganneau, "Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine", *PEFQSt* (1902), 16–17.

[389] Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 53 & n. 4.

[390] Sourdel, *Ibid.*, 79–80.

[391] Henig & Whiting (*Supra*, n. 304), 11–12 nos 59–67.

[392] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 100 no 268 (210 C.E.) ; *Ibid.*, 120 ; M. Rosenberger, *The Coinage of Eastern Palestine*, III, Jerusalem 1978, 56 nos 1–2 [époque de Septime Sévère (193–211)] ; 57 no 3 (210–211) ; 58 no 13 [période de Sévère Alexandre (222–235)].

[393] A. H. M. Jones, "Inscriptions from Jerash", *JRS* 18 (1928), 172, no 41 ; C. B. Welles, "The Inscriptions", in : C. H. Kraeling, *Gerasa – City of the Decapolis*, New Haven 1938, no 15.

[394] Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 54 & n. 2. Il est malaisé de dater avec exactitude l'érection de ce temple.

[395] *Ibid.* 54.

[396] *Ibid.*, 56.

[397] *Ibid.*, 55 & n. 4.

[398] *Ibid.*, 54 & n. 4 ; 55 & n. 3.

[399] Y. Hajjar, « Dieux et cultes non-héliopolitains de la Béqa, de l'Hermon et de

situé également dans l'Hermon, on découvrit une effigie de Sol Invictus à l'intérieur de la cella du grand temple.[400] En cet endroit on trouva aussi la statue d'un aigle, qui tenait entre ses serres un disque radié, qui selon S. Ronzevalle, serait une preuve de l'existence du culte héliaque sur place.[401] Dans les sanctuaires de Rakhlé et de ʿEïn ʿAta, situés sur le versant oriental de l'Hermon, l'effigie d'Hélios est apercevable.[402] À Rakhlé, c'est dans une inscription d'époque impériale, où figure un nom théophore comprenant le nom de l'ancien dieu syro-mésopotamien : Shamash.[403] Sur le mont Senaïm, dans l'Hermon, un temple probablement dédié à Hélios, fut en activité du II[ème] au IV[ème] siècle.[404] Une inscription grecque gravée sur

---

l'Abilène à l'époque romaine », W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2540.

[400] M. Tallon, « Sanctuaires et itinéraires romains du Chouf et du sud de la Béqa », *MUSJ* 43 (1968), 236, pl. III.

[401] S. Ronzevalle, « Notes et études d'archéologie orientale – X. L'aigle funéraire en Syrie », *MFO* 5 (1912), 128–129 : « L'aigle a été le symbole du Soleil, en Syrie même : rien ne paraît mieux établi pour les basses époques du syncrétisme syrien. » Bien que l'aigle fut le symbole de nombreuses divinités païennes à l'époque romaine, [Cf. par exemple : pour Cybèle, cf. Graillot (*Supra*, n. 226), 195 ; 359, n. 8 ; pour Artémis Pherasia, cf. L. Robert, *La déesse de Hiérapolis-Castabala*, Paris 1964, 96–100 ; pour Atargatis, cf. N. Glueck, *Deities and Dolphins*, New York 1965, 315–319 ; V. Christides, "Heracles-Nergal in Hatra", *Berytus* 30 (1982), 105–115. Et al.], qui pour la plupart n'étaient pas solaires, il n'est cependant pas impossible que dans le milieu syro-palestinien l'aigle soit représentatif d'Hélios et du caractère solaire de nombreuses autres divinités, cf. Ronzevalle, *Ibid.*, 127–128 ; R. Dussaud, « Symboles et simulacres du dieu solaire – 3. L'aigle symbole du dieu solaire », in : Idem, *Notes de mythologie syrienne*, I, Paris 1903, 134–148 ; F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, 57 ; Idem, *Syria* 9 (1928), 102–103, pl. XXXVIII ; D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris 1951, 79 ; Dar (*Supra*, n. 383), 137. Et al. Il faut prendre néanmoins en considération l'avis de Seyrig selon lequel, il n'est pas certain qu'il y ait eu, en Syrie, une étroite corrélation entre l'aigle et le culte du Soleil, cf. Seyrig (*Supra*, n. 369), 371–373. Toutefois dans le cas de Niʾha le fait qu'une effigie de Sol Invictus fut également trouvée, devrait nous permettre de voir dans cet aigle tenant un disque radié, la représentation, ou du moins l'attribut, d'un dieu héliaque.

[402] Dar (*Supra*, n. 383), 160.

[403] C. Fossey, « Inscriptions de Syrie. II., Djôlan et Hauran », *BCH* 21 (1897), 64 no 75 : "Σαμσαιος" ; R. E. Brünnow & A. Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, II, Strassburg 1904–1909, 247a. Dans le Hauran, au Liban ainsi qu'en Syrie, on rencontre beaucoup de noms théophores ayant trait directement au Soleil, cf. Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 57–58 & notes. Voir aussi : *SEG*, 35 (1985), 439 no 1518 : "Epitaph of Heliodoros".

[404] Conder (*Supra*, n. 369), 82 : "the great center of sun worship was . . . apparently on Hermon and the numerous temples which were built on this holy mountain as late as the 2nd century A.D., were found . . . to face rising sun, seen to such advantage from the summit" ; S. Dar, "The History of the Hermon Settlements", *PEQ* 120 (1988), 35 : ". . . the temple was erected at the end of the second century C.E. . . . An altar bearing the figure of Helios, the sun god, shows the nature of

un autel trouvé dans la Béqa libanaise, ne nous permet pas d'identifier la divinité vénérée. Toutefois, la présence des portraits de Sol Invictus et de Luna sur les flancs de l'autel semble suggérer une quelconque référence cultuelle, faite au caractère héliaque ou/et cosmique de la divinité adorée.[405] À Mou'alaqat Zakhlé, un autel daté de l'an 530, consacré à Azizos et Monimos, présente nombre de divinités dont Hélios en tant que dieu *kosmokrator*.[406] Dans le village de Bted'i, situé à 15 km au nord-ouest d'Héliopolis-Baalbek, on découvrit un autel, daté du III[ème] siècle, en l'honneur de Mercure héliopolitain. Sur l'un des côtés de l'autel figure Hélios.[407] À Héliopolis-Baalbek, on trouva une dédicace relatant le don d'une statue du Soleil au sanctuaire héliopolitain pour le salut de l'empereur.[408] La place occupée par le Soleil dans le culte héliopolitain semble avoir été d'importance, puisque la religion de Baalbek fut apparemment importée d'Héliopolis (la ville du Soleil) située en Égypte à une époque assez reculée.[409] De plus, en tant que divinité suprême et cosmique, Jupiter héliopolitain semble posséder les pouvoirs de Sol Invictus. Nombre de statues du dieu principal de Baalbek sont effectivement ornées sur leurs gaines de l'effigie de Sol Invictus entre

---

the local cult. The temple was apparently active down to the beginning of the fourth century C.E. and was abandoned while architectural alterations were in progress" ; Idem (*Supra*, n. 383), 120–121. (héb.) ; *SEG* 37 (1987), 472 no 1501 : "Mount Hermon (Senaim). Dedication 2nd/3rd Cent. A.D. . . . Since one altar bears the figure of Helios, the temple may have been his."

[405] R. Mouterde, « Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon », *MUSJ* 36 (1959), 76–78, pls. IX–X. On ne peut pas dire que cet autel fut consacré en l'honneur de Sol Invictus. Il est plus logique d'avancer l'idée selon laquelle la divinité vénérée avait des pouvoirs cosmiques. Ce phénomène est largement répandu en Syrie à l'époque romaine, ainsi que l'a bien montré H. Seyrig, cf. Idem (*Supra*, n. 369), 339 ; Idem, « Le prétendu syncrétisme solaire syrien », in : *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg 9 & 11 juin 1971, Paris 1973, 151 : « C'est un fait de langage symbolique par lequel on veut exprimer le caractère astrologique de la religion. Le Soleil et la Lune sont les plus visibles attributs d'une divinité suprême conçue comme cosmique » ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 222–223 ; Idem (*Supra*, n. 399), 2582. Cela dit, l'importance du culte solaire en Syrie est avéré en l'honneur de Sol Invictus ou de divinités mineures des triades syriennes telles que Mercure héliopolitain à Baalbek, Malakhbel à Palmyre, Adonis à Byblos, qui étaient incontestablement des divinités solaires, cf. *Infra*.

[406] Mouterde, *Ibid*., 76–78.

[407] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 144–147 no 131. Mercure héliopolitain est là encore un dieu solaire comme le prouve la présence d'Hélios.

[408] Hajjar, *Ibid*., 42–45, no 24.

[409] Turcan, *Cultes orientaux*, 147.

autres divinités.[410] Toutefois, c'est à la suite de Seyrig,[411] que Y. Hajjar invalida le caractère héliaque de Jupiter héliopolitain et démontra pertinemment que c'était le parèdre mineur de la triade héliopolitaine, en l'occurrence Mercure héliopolitain, qui représentait le véritable dieu solaire de Baalbek.[412] Hélios apparaissant sur la gaine cuirassée de Jupiter héliopolitain semble n'avoir été que l'attribut cosmique caractérisant le dieu suprême de Baalbek. Ce phénomène transparaît aussi sur un linteau trouvé à Mise'hara au nord de la Batanée, sur lequel apparaît Hadad ou bien Baal-Shamin – identifiés habituellement à Jupiter héliopolitain dans cette région – flanqué de l'effigie d'Hélios à sa gauche et de celle de Séléné/Luna à sa droite.[413] C'est à S'ia dans le Hauran, où un linteau présente une effigie du Soleil, en dessous de laquelle figure un aigle aux ailes éployées.[414] Dans le village hauranais de Ma'aloula, on découvrit un bas-relief sur lequel apparaît Shamash, sous les traits d'un Hélios imberbe, dont la tête est radiée de treize rayons solaires, ressemblant étrangement à la représentation de Sol Invictus sur la mosaïque de Hammat Tibériade.[415] À Pétra, et plus généralement parmi les Nabatéens, le culte du Soleil fut bien implanté à l'époque romaine.[416] À Damas,

---

[410] R. Dussaud, « Jupiter héliopolitain – Bronze de la collection Charles Sursock », *Syria* 1 (1920), 7, 8, 11 ; F. Cumont, *Études Syriennes*, Paris 1917, 189 ; Idem, « Le Jupiter héliopolitain et les divinités des planètes », *Syria* 2 (1921), 40, 42 ; H. Seyrig, « Questions héliopolitaines », *Syria* 31 (1954), 81, 88 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 149 ; Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 91–100 ; S. Dar & I. Minsker, "A Temple from the Roman Period in Mount Senaim in the Hermon", *EI* 19 (1987), 44. (héb.).

[411] Seyrig (*Supra*, n. 369), 345–348.

[412] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 205–217.

[413] D. Urman, "Archaeological Remains in Northern Bashan", *Qadmoniot* 23–24 (1974), 89. (héb.) ; M. Ben-Dov, "A Lintel from the Bashan Depicting Three Deities", *IEJ* 24 (1974), 185–186.

[414] Dussaud (*Supra*, n. 401), 141 fig. 8.

[415] J. Nasrallah, « Le Qalamoun à l'époque romano-byzantine (Étude de topographie) », *AAS* 8–9 (1958–1959), 67, pls. III & IV, 1.

[416] Strabon (64/3 a. C. – après 21) fit remarquer que les Nabatéens adoraient le Soleil en lui offrant des libations et de l'encens sur des autels placés sur les toits des maisons, cf. Strabon, *Geographica*, 16, 4, 26 (trans. H. L. Jones, *LCL*, 368–369) ; A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène – L'Arabie pétrée et les arabes du nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'Islam*, Paris 1929, 387 ; M. Gawlikowski, « Les dieux des Nabatéens », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2671 ; M. Sartre, « Diversité régionale du monde romain – L'Orient grec – Pétra et les Nabatéens », in : X. Loriot & C. Badel (eds.), *Sources d'histoire romaine – I^er^ siècle av. J.C., début du V^ème^ siècle apr. J.C.*, Paris 1993, 786. Dans les villages de Moushreife, Karakh et Qasr Rabba, des statuettes d'Hélios de la période romaine furent excavées, cf. Glueck (*Supra*, n. 295 – I^ère^ publication), 173 ;

Hélios figure sur les monnaies de la ville d'époque impériale.[417] À Palmyre le culte du Soleil fut probablement en vigueur au premier siècle de l'ère commune.[418] À Émèse, le culte du Soleil fut indubitablement le plus important des cultes civiques et particulièrement lors du règne d'Élagabale, dans le premier quart du III^{ème} siècle.[419] Sur les monnaies de Laodicée-Maritime apparaît au III^{ème} siècle, le bétyle solaire d'Élagabale.[420] Sur le littoral phénicien le culte d'Hélios semble avoir existé à Béryte où l'on trouva un autel d'époque romaine qui arbore l'effigie d'une divinité solaire. Une dédicace grecque en l'honneur d'Hélios ou de Kronos est gravée sur l'un des côtés du monument.[421] À Tyr, plusieurs gemmes d'époque romaine décrivent l'image d'Hélios.[422] Dans la périphérie de Tyr, un autel d'époque romaine, fut découvert. Il fut apparemment dédicacé à un Zeus topique qui présente des attributs cosmiques. Hélios figure sur un des côtés de l'autel en question.[423] À Kassouba, situé à proximité de Byblos, on découvrit un autel d'époque impériale, et peut-être un temple, dédié à Hélios.[424] À Mashnouqa, également dans les environs de Byblos, on découvrit au XIX^{ème} siècle un autel romain arborant l'effigie d'Hélios.[425] À l'instar de cette découverte, on découvrit

---

Smith (*Supra*, n. 381), 206 (Qasr Rabba). À Khirbet Tannour un relief du I^{er} siècle représentant Hélios fut aussi mis à jour, cf. Glueck, *Ibid.* ; Smith, *Ibid.*, 205.

[417] Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 37 & n. 36.

[418] H. Seyrig, « Bas-relief palmyrénien dédié au Soleil », *Syria* 36 (1959), 58–60, pl. XI, 5 ; H. J. W. Drijvers, *The Religion of Palmyra*, Leiden 1976, pl. XVII ; J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, EPRO 79, Leiden 1979, 42–46 ; M. Gawlikowski, « Les dieux de Palmyre », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2620, pl. IV ; Milik (*Supra*, n. 172), 42. Il ne s'agit pas d'Aglibol mais bien d'Hélios, cf. Seyrig, 59. La dédicace est datée de l'an 342 selon le compte des Séleucides, soit l'an 30–31, cf. *Ibid.*

[419] Parmi de nombreux témoignages, voir par exemple : *SEG* 33 (1983), 379 no 1254 : "Dedication to Theos Helios Elagabalos – 3rd Cent. A.D." Et al.

[420] H. Seyrig, « Une idole bétylique », *Syria* 40 (1963), 18 n. 3. Et al.

[421] R. Mouterde, « Reliefs et Inscriptions de la Syrie et du Liban, II. Autel de Beyrouth orné d'un relief de dieu solaire », *MUSJ* 34 (1957), 213–214 ; W. van Rengen, « L'épigraphie grecque et latine de Syrie – Bilan d'un quart de siècle de recherches épigraphiques », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 51. Notons également les débris d'un autel, trouvé à Beyrouth à la fin du XIX^{ème} siècle, mais peut-être en provenance de Ba'albek, dédié à Hélios, cf. J. P. Rey-Coquais, *IGLS*, VI, Paris 1967, 71 no 2742*bis* : « Ἡλίου βωμός ».

[422] M. Chéhab, « Fouilles de Tyr, La Nécropole IV. Description des fouilles », *BMB* 36 (1986), 159.

[423] Seyrig (*Supra*, n. 369), 356.

[424] S. Ronzevalle, « Temple d'Hélios à Qassouba », *RB* 12 (1903), 407–410.

[425] E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris 1864, 290.

un monument semblable à ʿAqouba, situé aussi dans les faubourgs de Byblos.[426] À Sidon, on observe souvent la présence d'un aigle sur des épitaphes romaines, symbolisant probablement la fuite de l'âme du défunt vers le Soleil éternel.[427] Sur les émissions monétaires d'Antioche sur l'Oronte datées du III^{ème} siècle, figure l'effigie d'Hélios.[428] Lorsque l'on traite du culte solaire en Syrie romaine, il faut bien prendre en considération qu'il ne s'agissait pas seulement de la religion d'Hélios ou de Sol Invictus, puisque de nombreuses autres divinités furent assimilées au Soleil. Les parèdres mineurs des triades syriennes furent, le plus souvent, perçus comme des divinités héliaques. Celles-ci naissent et meurent, pour définitivement renaître,[429] ainsi : Mercure/Malakhbel/Dionysos,[430] Adonis/Eshmoun/Dionysos,[431] etc. . . Des dieux suprêmes furent eux aussi, bien que plus rarement, identifiés au Soleil. Ainsi Zeus-Jupiter, gréco-romain[432] l'anatolien Jupiter Dolichenus,[433] Baal-Shamin de Phénicie (?),[434] Mithra le perse[435] et la divinité gréco-égyptienne : Sérapis.[436] L'étude des cultes solaires

---

[426] F. Cumont, « Deux autels de Phénicie », *Syria* 8 (1927), 167–168 ; Seyrig (*Supra*, n. 369), 357–358.

[427] M. Meurdrac & L. Albanèse, « À travers les nécropoles gréco-romaines de Sidon », *BMB* 2 (1938), 78.

[428] J. Ringel, *Maritime Issues on Ancient Coins in the National Maritime Museum in Haifa*, Haifa 1984, 72 nos 99–100 (242–244). Et al.

[429] H. Seyrig, « Compte-rendu de la publication générale des fouilles de Ba'albeck par Th. Wiegand », *Litteris*, 5 (1928), 173 [= Idem, *Scripta Varia : Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Ed. Will (ed.), BAH 125, Paris 1985] : « Dans tout l'orient, le dieu solaire est regardé comme un dieu naissant » ; Idem, « la triade héliopolitaine et les temples de Baalbek », *Syria* 10 (1929), 335–340 [= Idem, *Scripta Varia*, 27–34] ; Idem, « Le prétendu syncrétisme solaire syrien », in : *Le syncrétisme dans les religions grecques et romaines* (Centre d'études supérieures d'histoire des religions de Strasbourg, 19), Strasbourg 1973, 150 [= Idem, *Scripta Varia*, 446].

[430] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 166.

[431] Macrobe, *Saturnalia* I, 21, 1 ; B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies*, EPRO 60, Leiden 1977, 34–35.

[432] A. B. Cook, *Zeus – A Study in Ancient Religion*, I, Cambridge 1914, 186–195 : "Direct Identifications of Zeus with the Sun".

[433] P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichénus*, Paris 1951, nos 23, 65, 66, 143, 152, 153, 321 ; M. Speidel, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, EPRO 63, Leiden 1978, 25–32. Plusieurs inscriptions relient ouvertement Jupiter Dolichenus au Soleil, cf. par exemple : Speidel, *Ibid.*, 31 no 23 : "I(ovi) O(ptimo) D(olicheno) et Soli Sacrum." Voir néanmoins, Seyrig (*Supra*, n. 369), 353.

[434] Philon de Byblos, *Fragm.*, 2 (ed. Jacoby, *FGrH*, III, 807), apud Eusèbe, *Praep. Evang.*, I, 10, 7.

[435] Turcan, *Cultes orientaux*, 277–278. Et al.

[436] Bayet (*Supra*, n. 226), 206, 212, 251 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 89 n. 88. La fusion syncrétique entre Zeus-Hélios-Sérapis-Mithra est assez répandue au temps de

à l'époque romaine tardive, ne requiert donc pas uniquement la connaissance des religions d'Hélios et de Sol Invictus, mais aussi celle des nombreuses divinités d'origines ethniques différentes où les aspects héliaques furent prédominants.[437] Il faut aussi ajouter qu'en plus de la présence d'Hélios au centre de la mosaïque de la synagogue de Hammat-Tiberias, les différents astres représentent des divinités païennes, ainsi, le signe de *Virgo* n'est autre que le simulacre de la déesse grecque Koré-Perséphone, ainsi que M. Avi-Yonah l'a bien montré.[438] Le culte de cette divinité est attesté en Palestine romaine, notamment à Sébasté-Samarie au III[ème]–IV[ème] siècle.[439] En d'autres termes, ce n'est pas seulement l'apparition de Sol Invictus qui pose

---

l'empire. Ainsi par exemple, dans les thermes de Caracalla (211–217) à Rome, on découvrit une dédicace en l'honneur de Zeus-Hélios, du Grand Sérapis affublé de l'adjectif « sauveur » et en l'honneur de Mithra bienveillant et invincible, cf. Turcan, *Ibid.* ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 416 ; M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I, Haage 1956–1960, 190.

[437] Il est donc compréhensible que lorsque les Rabbins de la *Mishna* et du *Talmud* firent référence au culte solaire, ils ne pensaient pas obligatoirement au culte d'Hélios ou bien à celui Sol Invictus. Il est très vraisemblable que leur rapport au culte solaire fut la résultante de la connaissance qu'ils avaient d'un autre culte à caractère héliaque, tel que celui de Mercure. D'ailleurs cette divinité fut connue des Rabbins sous la dénomination de מרקולים, [Sur ce culte dans la littérature talmudique, cf. *Infra*. Quant au culte de cette divinité en Palestine romaine, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 118–124. (héb.)] Peut-être se référaient-ils au culte mithriaque qui exista en terre d'Israël au temps du Talmud [cf. par exemple L. M. Hopfe, "Mithraism in Syria", W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2229 ; J. Magness, "A Mithraeum in Jerusalem ?", in : G. C. Bottini, L. Di Segni & L. D. Chrupcala (eds.), *One Land – Many Cultures : Archaeological Studies in Honour of Stanislao Loffreda OFM*, Jerusalem 2003, 163–171], ou bien à Jupiter Dolichenus dont le culte est aussi attesté à Césarée-Maritime [cf. B. Lifshitz, « Notes d'épigraphie palestinienne, II. Le culte de Jupiter Dolichenus à Césarée », *RB* 73 (1966), 255] ou bien encore à Sérapis, dont le culte fut très répandu en Palestine romaine [cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 197–203]. Autrement dit, le rapport des Sages vis-à-vis de la religion héliaque est complexe. D'un point de vue méthodologique, il faudrait donc vérifier, autant que possible, l'identification de la divinité solaire à laquelle les Rabbins firent allusion à chaque fois qu'ils évoquèrent la question du culte solaire.

[438] M. Avi-Yonah, « La mosaïque juive dans ses relations avec la mosaïque classique », in : H. Katzenstein & Y. Tsafrir (eds.), Idem, *Art in Ancient Palestine – Selected Studies*, Jerusalem 1981, 385–386. Ou encore celui du capricorne qui apparaît sous une forme pleinement païenne, cf. Hachlili (*Supra*, n. 364 – II[ème] publication), 306 : « In the Hammath Tiberias mosaic, Capricorn takes its common pagan form of a harned goat with a fish's tail. » Et al.

[439] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 76–82 ; 215–217 ; Idem, "The Pagan Cults of Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods and the Ethnical Composition of the Local Population", *Judea and Samaria Research Studies* 6 (1997), 161–163. (héb.)

problème mais également celle de Koré-Perséphone, laquelle véhicule là encore un message cultuel.[440] Il est par conséquent difficile d'envisager que les Juifs de Galilée furent totalement ignorants du caractère cultuel que les païens rattachaient à Hélios.

4.3. Le culte du Soleil dans la littérature talmudique

Une étude des sources rabbiniques axée sur le culte du Soleil, dévoile que les Rabbins considéraient la religion solaire comme un phénomène d'actualité répréhensible de par son aspect cultuel qui, le cas échéant, pouvait menacer religieusement et socialement le peuple juif en Palestine romaine. Aussi bien les Sages de la *Mishna* (I^{er}–II^{ème} siècles), que ceux du *Talmud* (III^{ème}–IV^{ème} siècles), étaient conscients du caractère cultuel et de la puissance cosmique que les païens attribuaient à Sol Invictus ainsi qu'aux différents avatars du dieu solaire. Avant de passer en revue les sources talmudiques, qui corroborent cette allégation, il convient de rappeler un élément important, trop souvent occulté par la recherche, car probablement perçu comme insignifiant. Les Rabbins dénommèrent couramment l'idolâtrie du vocable de : עבודת כוכבים ומזלות, c'est-à-dire d'adoration [littéralement : service] des étoiles et des astres. Les païens sont, quant à eux, communément désignés comme étant ceux qui adorent les étoiles et les astres (עובדי כוכבים ומזלות [עכו"ם]). Bien que relevant majoritairement d'un sens générique, il est bon de reconsidérer la signification première de ce vocable. Autrement exprimé, il est juste de supposer que les Sages auraient pu nommer les païens différemment comme par exemple : עובדי אלילים [= serviteurs des dieux] ils auraient même pu désigner l'idolâtrie par le biais de termes tels que : עבודת הנכר [= service de l'étranger], ce qu'ils font d'ailleurs à maintes reprises, notamment avec des expressions comme : עבודת אלילים ou bien encore עבודה זרה. Toutefois, le fait que les Sages aient utilisés essentiellement les vocables de עבודת כוכבים ומזלות ou en abrégé celui de עכו"ם, prouve, comme le fit judicieusement remarquer M. Hadas-Lebel, que lorsque les Rabbins voulurent caractériser le paganisme, c'est précisément l'astrolâtrie qui, pour eux, évoquait de la meilleure manière

[440] Bien que le Zodiaque fut d'origine païenne, il semblerait en l'occurrence, qu'il ne posa pas de problèmes particuliers selon la *Halakha*, car à cette époque sa signification était plus cosmique que cultuelle.

qu'il fut, l'ensemble du paganisme.[441] Les cultes cosmiques furent effectivement prépondérants car sinon comment comprendre que cette dénomination devint le terme générique prédominant usité par la dialectique rabbinique pour désigner la quasi totalité du paganisme ambiant. Les sources talmudiques semblent au demeurant confirmer la centralité du culte solaire en Palestine romaine parmi les autres manifestations des religions à caractère cosmique.

Les Sages de Yavné (I^er^–II^ème^ siècles) considéraient le culte du Soleil comme une des principales caractéristiques du paganisme, ainsi qu'il ressort d'un débat théologique qui eut lieu à Rome entre les Sages de Yavné et des païens qui les interrogèrent comme il suit :

> S'il [= Dieu] ne désire pas l'Idolâtrie, pourquoi ne l'annule-t-il pas ? Ils [= les Sages] leur rétorquèrent : S'ils [= les païens] adoraient un élément dont le monde pouvait se passer, il l'aurait annulé ; Or voilà qu'ils adorent le Soleil, la Lune (הרי אלו עובדין לחמה וללבנה) et les astres, vouera-t-il son monde à la perdition à cause des ineptes ? . . .[442]

Le premier culte qui apparaît dans les dires des Sages de Yavné est le culte du Soleil. R. Méir, qui œuvre essentiellement après la révolte de Ben-Kosba à Ousha en Galilée (c-à-d après 135), accentua, lui aussi, la prédominance du culte du Soleil sur les autres religions païennes, notamment le culte impérial, en affirmant comme il suit :

> Au moment du lever du Soleil, lorsque tous les rois d'Orient et d'Occident déposent leurs couronnes et se prosternent devant l'astre solaire, Dieu est immédiatement courroucé.[443]

Il est intéressant de noter que la plus ancienne inscription trouvée à Rome qui fait état de Sol comme divinité invincible est datée de

---

[441] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 415. Quant à l'importance des cultes cosmiques à l'époque hellénistique et romaine, cf. F. Cumont, « Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les grecs », *AC* 4 (1935), 5–43. Et al.

[442] *Mishna ʿAvoda Zara*, 4, 7 (Selon le manuscrit Kaufmann, éd. Rosenthal, 61–62) ; *Tosefta, ʿAvoda Zara*, 6, 7 (éd. Zuckermandel, 469–470) ; *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 488 (Première impression de Salonique, 1527).

[443] *TB Berakhot*, 7a ; *TB Sanhédrin* 105b ; *TB ʿAvoda Zara* 4b ; *Seder Éliahou Zouta*, 20 (éd. Friedmann, 30) : « (Dieu) convoqua le Soleil et la Lune et leur dit : . . . Pourquoi avez-vous vu ma présence disparaître, mon sanctuaire détruit et mes fils exilés, et ce n'est pas tout, car voilà que les rois d'Orient et d'Occident déposaient leurs couronnes (sur vos têtes ou bien sur la leur [la version est ici ambiguë]) et se prosternaient devant vous, et vous ne (leur) disiez pas : Nous sommes de l'argile comparable à de la terre, ne vous prosternez pas devant nous ! (. . . ומניחין כתריהם (בראשיכם [על ראשיהם] ומשתחוים לכם ולא אמרתם, אנו חרסים כחרס האדמה, אל תשתחוו לנו . . . »

l'an 158, c'est-à-dire, de l'époque de R. Méir.[444] À partir de cette période, le culte de Sol Invictus devint de plus en plus proche de celui de l'empereur, pour arriver à une parfaite symbiose au temps d'Élagabale (218–222) comme nous l'avons vu précédemment. Il n'est donc pas impossible, que les dires de R. Méir soient basés sur une réalité historique, où la transformation croissante du culte impérial en religion solaire alla en s'accentuant à partir de la seconde moitié du II[ème] siècle. Les Tannaïm promulguèrent que celui qui trouve des ustensiles sur lesquels figurent les représentations du Soleil et de la Lune a l'obligation de les détruire.[445] C'est également dans cette optique qu'il faut comprendre le texte de la *Tosefta* enjoignant le Juif à détruire toute bague arborant sur sa gemme l'effigie du Soleil ou de la Lune,[446] dans le cas où l'abolition du caractère idolâtre de l'objet par un païen serait irréalisable. Ces textes de *Halakha* prouvent indubitablement que pour les Sages de la *Mishna*, la représentation héliaque n'est autre que de l'idolâtrie. Au III[ème] et IV[ème] siècle, les positions des Sages palestiniens se radicalisent en affirmant de plus en plus la vitalité du culte du Soleil. Ce sont les Amoraïm qui rapportent l'enseignement exégétique suivant :

> R. ʿAzaria (dit) au nom de R. Hanina : [À l'origine] seul le Soleil devait être crée, et donc pourquoi créa-t-on la Lune ? Car le Saint-Béni Soit-Il vit que les Nations du monde les considéreraient [litt : les rendraient (לעשות אותן)] dans le futur comme des dieux. Le Saint-Béni

---

[444] Dans une inscription de l'an 128 découverte à Rome, apparaît, semble-t-il pour la première fois, le Soleil en tant que divinité, cf. *CIL*, VI, 31139. Toutefois, il ne s'agit pas encore du Soleil invincible. Toujours à Rome, on découvrit une autre dédicace de l'an 133, en l'honneur de plusieurs divinités romaines dont le Soleil et la Lune, cf. *CIL*, VI, 31171 : « Iovi, Iunioni, Soli, Lunae . . . ». Pour autant que l'on sache, ce n'est qu'en 158, que le culte de Sol Invictus est attesté à Rome pour la première fois par la trouvaille d'une dédicace en son honneur, cf. *CIL*, VI, 715 : « Soli Invicto deo . . . »

[445] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 3 : « . . . המוציא כלים [ן]עליהם צורת חמה צורת הלבנה . . . לים המלח [= יוליכם] יוליבם » (selon le manuscrit Kaufmann, éd. Rosenthal, 39–40) ; *TJ ʿAvoda Zara* 3, 3 (42d) : « Ce qui a été enseigné (pour l'interdit), ce n'est que pour les représentations du Soleil et de la Lune ; Voilà que cela ne concerne pas les autres astres (dont les images sont permises) » ; *TB ʿAvoda Zara* 42b : « Tous les astres sont permis sauf le Soleil et la Lune. » (Selon le manuscrit espagnol) [כל המזלות מותרין חוץ ממזל חמה ולבנה]. À propos de la signification cultuelle des images du Soleil et de la Lune représentées sur des ustensiles de culte tels que des vases orientaux, cf. R. du Mesnil du Buisson, « Les dieux et les déesses en forme de vase dans l'antiquité orientale », *HUCA* 23 (1951), 534 ; 539.

[446] *Tosefta, ʿAvoda Zara*, 5 (6) 1 (éd. Zuckermandel, 468).

> Soit-Il dit alors : Si déjà deux astres (= le Soleil et la Lune) s'annulant réciproquement, sont perçus par les Nations du monde comme des divinités, s'il y en avait qu'un seul [= le Soleil], à plus forte raison [qu'il serait adoré par les païens].[447]

Un enseignement du IV[ème] siècle figurant en *Lvt. Rabba* décrit une situation où le Soleil et la Lune refusent soi-disant d'éclairer le monde car les hommes les vénèrent.[448] Un enseignement de R. Benaa, Amora palestinien du IV[ème] siècle, présente le profond antagonisme existant entre le judaïsme et le paganisme ambiant. La dialectique de la communauté d'Israël est que les païens « l'humilient et blasphèment [son nom] quotidiennement . . . car au moment où elle [littéralement : Je] couronne Dieu et le [littéralement : te] rend unique . . . voilà qu'ils [= les païens] provoquent sa [littéralement : ta] colère et se prosternent devant le Soleil . . . [בשעה שאני ממלכת ומיחדת אותך (הן) . . . מכעיסין . . . לפניך ומשתחוים לחמה . . .]. »[449] Il n'est également pas impossible que dans la perception rabbinique au temps du *Talmud*, l'idolâtrie, caractérisée singulièrement par la religion solaire, représente un culte parallèle voire concurrent du judaïsme, ainsi que nous amène à penser le passage suivant :

> À l'heure où le Saint-Béni Soit-Il se dévoila sur le mont Sinaï, les Nations du monde se choisirent des divinités [litt : une divinité]. Certaines d'entre elles choisirent le Soleil, puis d'autres la Lune, certaines choisirent les étoiles et les astres, puis d'autres les anges . . .[450]

Un autre enseignement du début du IV[ème] siècle, marque aussi les différences religieuses entre le monothéisme juif et les religions païennes, en plaçant, là encore, le culte solaire en tête des préférences religieuses des polythéistes.[451]

---

[447] *Gen. Rabba*, 6, 1 (éd. Theodor-Albeck, 40).

[448] *Lvt. Rabba*, 31, 9 (éd. Margulies, 730) : « R. Lévi dit : Chaque jour Dieu fait passer en jugement le Soleil et la Lune. Que disent-ils ? Les créatures font brûler de l'encens en notre honneur et se prosternent devant nous [הבירויות מקטרין לנו ומשתחוין לנו]. R. Iusta b. Shounem dit : Qu'est-ce que le Saint-Béni Soit-Il leur fait ? Il les juge avec rigueur et ils sortent malgré-eux éclairer le monde entier. »

[449] *Tanna Devei Eliahou (Pirkei Hayeridot)*, 3 (éd. Friedmann, 56).

[450] *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 32, 9 (éd. Hoffmann, 190).

[451] *Lam. Rabba*, 3, 24 (éd. Buber, 133) : « . . . de la même manière, les Nations du monde. Certaines d'entre elles adorent le Soleil, d'autres la Lune, certaines les arbres, d'autres la pierre, mais le Saint-Béni Soit-Il est entre les mains d'Israël [autre version : Mais Israël [c-à-d : les Juifs] ne rendent un culte qu'au Saint-Béni Soit-Il] » ; *Yalkout Shim'oni sur Lam.*, 1036.

Les sources archéologiques et littéraires décrivent par conséquent une réalité cultuelle uniforme, où le culte du Soleil bénéficia probablement d'une grande popularité parmi les païens de Palestine, du II[ème] siècle, et ce, au moins, jusqu'au IV[ème] siècle.

4.4. La condamnation du culte du Soleil dans la littérature talmudique et la réalité historique

Lorsque l'on parcourt les sources talmudiques ayant trait au culte du Soleil, on est surpris de constater la haine et le courroux que le judaïsme rabbinique manifesta envers ce culte. Cette réaction n'a *a priori* rien d'étonnant, puisque c'est déjà le texte biblique qui fait apparaître à maintes reprises la colère du dieu unique à l'égard de l'idolâtrie et de ses desservants.[452] Il serait donc plausible que les Rabbins ne suivirent qu'un modèle littéraire déjà tracé dans la Bible, en invoquant la hargne du dieu unique à l'encontre des cultes solaires. Si tel est le cas, on ne pourrait voir dans ce courroux exprimé vis-à-vis du Soleil, la résultante directe d'une réalité religieuse propre aux premiers siècles de l'ère commune. Il n'en est rien, il faut en effet souligner le fait que contrairement aux cultes de Ba'al, de l'Ashéra et d'Astarté, le culte du Soleil n'est, quant à lui, que très sporadiquement sujet à des attaques dans le texte biblique. De plus, aucune de ces critiques ne mentionne une éventuelle colère du

---

[452] *Deut.*, 4, 25 : « Et vous firent une image statufiée de tout, et vous commirent le mal devant Yahwé pour le courroucer » ; *Jgs.*, 2, 12 : « . . . Et ils allèrent après d'autres dieux parmi les divinités des peuples . . . ils se prosternèrent devant eux et provoquèrent la colère de Yahwé » ; *Reg.* I, 14, 9 : « . . . Et tu t'es fait d'autres dieux et des simulacres pour provoquer ma colère . . . » ; *Ibid.*, 14, 15 : « . . . et il s'écoula au delà du fleuve parce qu'ils firent leur Ashéra ils énervèrent Yahwé » ; 15, 30 : « . . . pour les fautes de Jéroboam qui a fauté et qui a provoqué la faute du peuple d'Israël en courrouçant Yahwé, le dieu d'Israël » ; *Ibid.*, 16, 2 : « . . . elle alla dans la voie de Jéroboam et amena à la faute mon peuple d'Israël pour provoquer ma colère, en raison de ses crimes » ; *Ibid.*, 16, 13 : « . . . qui ont fait fauter le peuple juif pour courroucer Yahwé, le dieu d'Israël, par leurs vanités » ; *Ibid.*, 16, 26 ; *Ibid.*, 16, 33 : « Et Achab adora l'Ashéra et Achab provoqua le courroux de Yahwé, le dieu d'Israël, plus que tout autre roi d'Israël avant lui » ; *Ibid.*, 22, 54 : « Il servit le Ba'al et se prosterna devant lui et provoqua le courroux de Yahwé le dieu d'Israël » ; *Reg.* II, 17, 11 : « Et ils offrirent de l'encens sur toutes les bamoth comme les païens, . . . ils firent de mauvaises choses pour provoquer la colère de Yahwé » ; *Ibid.* 17, 17 ; 21, 6 ; 22, 17 ; *Isa.*, 65, 3 ; *Jér.*, 7, 18 ; 8, 19 : « . . . Pourquoi m'avez-vous courroucé avec vos idoles, vanités des païens » ; 11, 17 ; 25, 6 ; 32, 29 ; 44, 3 ; 44, 8. Et al.

Créateur qui aurait été suscitée par le culte du Soleil.[453] Il nous semble donc que la condamnation accompagnée de la colère causées par le culte du Soleil ne sont pas la continuation d'un motif littéraire biblique, mais bien plutôt, la conséquence d'une réalité religieuse singulière à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*, pendant laquelle, le culte du Soleil influença dangereusement le judaïsme palestinien ce qui pourrait expliquer le courroux et la condamnation. Signalons de surcroît, que ce phénomène, valable pour les temps de la *Mishna* et du *Talmud*, est unique dans le rapport que les Sages manifestèrent à l'égard du reste du paganisme. Autrement dit, on ne trouve pas que les docteurs de la Loi aient exprimé leur colère, contre le culte d'Aphrodite, celui de Merculis (Mercure), ou de toutes autres divinités ou bien qu'ils envisagèrent une quelconque malfaisance divine à leur encontre.[454]

---

[453] *Deut.*, 4, 19 ; 17, 2–5. Malgré la gravité imputée à l'action d'adorer le Soleil, il est à remarquer que ce culte ne soulève pas une colère particulière chez Yahwé, cf. aussi : *Reg.* II, 23, 5 ; 23, 11 ; *Jér.*, 8, 2 ; 43, 12. La seule source présentant le culte solaire ayant provoqué peut-être un quelconque courroux divin, est rapportée en *Ezech.*, 8, 15–17. Toutefois, il est fort plausible que ce ne soit pas le fait d'avoir adoré le Soleil qui courrouça en l'occurence le dieu unique, mais plutôt le fait que les Juifs en question firent leur besoin en direction du sanctuaire juif qu'ils souillèrent ainsi. C'est d'ailleurs de cette manière que les Rabbins commentèrent ce passage, cf. *TB Yoma*, 77a ; *TB Soukka*, 53b ; *TB Kidoushin*, 72b. Il n'est donc pas impossible que le fait de faire ses besoins sur le temple rappela étroitement les rites païens de Ba'al Pe'or, et ainsi provoqua la colère et le dégoût en question, et non pas l'adoration du Soleil. Quoi qu'il en soit, selon la quasi-totalité des sources bibliques traitant du culte solaire (voir en début de note), il paraît évident que ce dernier ne génère aucune colère particulière, à l'inverse d'autres cultes comme ceux en l'honneur des différents Ba'alim.

[454] C'est à maintes reprises que les Rabbins exprimèrent la colère qu'ils ressentaient, provoquée par le paganisme dans son intégralité. Cela dit, dans la plupart des cas, ils ne détaillent pas le culte à propos duquel la diatribe vindicative fut énoncée, cf. par exemple : *Sifré sur Nmbs.*, 117 (éd. Horovitz, 134) ; *Sifré Zouta sur Nmbs.*, 11, 1 (éd. Horovitz, 268) ; *Sifri sur Deut.*, 320, 21 (éd. Finkelstein, 367) ; *TB Baba Metzia*, 59a ; *TB Sanhédrin*, 61a ; *Ibid.*, 103a ; *Exd. Rabba*, 41, 1 ; *Ibid.*, 43, 7 ; *Nmbs. Rabba*, 16, 26–27 ; *Deut. Rabba – Vaéthanan* (éd. Lieberman, 48) ; *Ibid.* (éd. Lieberman, 53) : « R. Zaccaï de Yanouah dit : Quiconque accomplit des actes idolâtres courrouce le Saint-Béni Soit-Il » ; *Pesikta Rabbati – (Excursus)*, 1, 1 (éd. Friedmann, 193a) : « Lorsque la génération d'Hénoch se dressa et provoqua sa colère par les idoles . . . » ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 47 (Première impression, Salonique 1527) : « Hénoch fils de Set, c'est à son époque que les créatures commencèrent à énerver leur créateur par l'idolâtrie » ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 547 (éd. Hyman, 372). Hormis le Soleil et les étoiles qui provoquent explicitement la colère du judaïsme rabbinique, le seul culte soulevant ouvertement la colère, est paradoxalement celui rendu à la vapeur et à la fumée, cf. *Sifré sur Deut.*, op. cit. ; *Midrash Tannaïm*, 32, 21 (éd. Hoffmann, 196) ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 945 (éd. Hyman, 645). Il est de fait évident que les divinités païennes mentionnées dans la Bible, qui y provoquent

Même des coutumes idolâtres bien plus répréhensibles que la religion solaire, comme celles du Molokh et de Ba'al Pe'or, ne furent pas autant vilipendées. Cette constatation surprenante demande étude. Il n'est pas improbable que le motif essentiel du rapport acrimonieux, très particulier, que les Rabbins entretenaient envers la religion héliaque, trouve sa source dans une conjoncture historico-religieuse où le culte du Soleil jouit d'une très grande popularité parmi les païens résidant en Palestine romaine. C'est au II[ème] siècle, que R. Judah b. Ilaï rapporte un enseignement de son maître R. ʿAkiva lequel stipule comme il suit :

> L'Éternel est un dieu de vengeance, le dieu de vengeance est apparu (*Psm.*, 94, 1) : Il (= Dieu) créa le Soleil et la Lune, les étoiles et les astres, qui éclairent dans le monde, mais le temps viendra où il fera payer leurs adorateurs. [ברא את החמה ואת הלבנה . . . שהן מאירין בעולם ועתיד ליפרע מעובדיהם][455]

Il est intéressant de constater que l'explication de R. ʿAkiva concernant la vengeance de Dieu mentionnée dans le verset du livre des Psaumes, se focalisa précisément sur les adorateurs du Soleil et des astres, alors que la plupart des sources talmudiques et midrashiques interprétèrent le verset en question présentant la vengeance du Dieu d'Israël comme un acte général sur l'ensemble des Nations du monde.[456]

---

déjà la colère du dieu unique, sont également rapellées comme telles dans la littérature rabbinique, ainsi pour exemple, concernant le veau d'or, cf. *Exd. Rabba*, 61, 8. Et al. Quant au culte du Ba'al sur le Carmel au temps d'Achab, cf. *Nmbs. Rabba*, 23, 9. En l'occurrence, les Rabbins ne dévièrent en rien du message biblique et leur description ne se réfère assurément pas à la réalité des premiers siècles. Notre propos est axé sur des cultes qui n'ont aucune corrélation biblique directe, qui existaient au temps de la *Mishna* et du *Talmud* et qui, en tant que tels, provoquèrent le courroux du judaïsme. En ce sens, il semblerait que le culte du Soleil jouisse d'une singularité pour ainsi dire unique.

[455] *ARN* 1 (éd. Schechter, I[ère] version, 5) ; *TB Roch Hachana*, 31a. Dans *ARN* le texte est transmis anonymement, cependant dans la variante babylonienne cette exégèse est une *baraïta* rapportée par R. Judah au nom de R. ʿAkiva, cf. *Ibid.* ; R. N. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim sur TB Roch Hachana*, loc. cit.

[456] *TB Berakhot*, 33a ; *TB Sanhédrin*, 92a ; *Sifri sur Deut.*, 343 (éd. Finkelstein, 398) ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 951 (éd. Hyman, 9). Dans cette source la vengeance est expliquée comme une vengeance sur tous les non-Juifs. Voir aussi : *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 33, 2 (éd. Hoffmann, 210) selon qui le verset parle de la vengeance de Dieu sur Édom, c'est-à-dire : Rome ; *Pesikta de Rav Kahana*, 1 – *Excursus* (éd. Mandelbaum, 443), où l'on dit que la tribu de Gad finira par déraciner (en hébreu : לנדע, du vocable : נד) les bases des Nations. Pour les parallèles de cette tradition, cf. *Midrash sur Psm.*, 93, 8 (éd. Buber, 416–417) ; *Ibid.*, 94, 1 (éd. Buber, 417). R. Judah et R. ʿAkiva furent donc les seuls Rabbins qui appliquèrent la vengeance

La colère engendrée par les adorateurs du Soleil et de la Lune apparaît aussi dans les paroles de R. Méir, un autre disciple de R. ʿAkiva, en ces termes :

> À l'heure du lever du Soleil où tous les rois d'Orient et d'Occident . . . se prosternent devant le Soleil, Dieu se met immédiatement en colère.[457]

L'enseignement de R. Bena'a, rapporté plus haut, évoque également avec insistance la colère divine causée par le culte du Soleil.[458] R. Itzhak, Amora palestinien du III^{ème}–IV^{ème} siècle, affirma, quant à lui, que les hommes se prosternent quotidiennement face au Soleil et à la Lune et que cela provoque le courroux du dieu d'Israël.[459] Dans le *Midrash Tanh'uma*, on trouve une exégèse fort intéressante, datée partiellement du II^{ème} siècle, où de lourdes accusations sont portées contre le Soleil et les desservants de son culte. Ce texte semble aussi placer la religion solaire comme un choix religieux diamétralement opposé au judaïsme. Le texte midrashique est comme il suit :

> Éliahou (= le prophète Élie) de mémoire bénie posa la question suivante à Rav Mari : Pourquoi les malheurs viennent-ils dans le monde ? Il lui dit : Au moment où le Saint-Béni Soit-Il voit que les Juifs ne prélèvent pas les dîmes comme il se doit, les malheurs s'abattent sur le monde. Éliahou de mémoire bénie lui rétorqua : Sur ta vie ! (Autrement dit : Te moques-tu de moi ?) Est-ce là la véritable raison ? Voilà la cause essentielle. Au moment où le Saint-Béni Soit-Il scrute son monde et aperçoit les temples païens se dressant dans l'assurance et la quiétude, alors que son sanctuaire est détruit, à ce moment il désire faire tomber le monde et le fait trembler (selon le manuscrit de Rome, « et se met à trembler » (c-à-d : est épris d'effroi) [Dieu dit : Tout ce fracas

---

divine rapportée dans ce verset aux adorateurs du Soleil et des astres, c'est là sans doute l'importance de cette source.

[457] *TB Berakhot*, 7a.

[458] *Tanna Devei Eliahou (Pirkei Hayeridoth)*, 3 (éd. Friedmann, 56).

[459] *TB Nedarim*, 39b : « . . . Maître du monde ! Si tu juges sévèrement le fils d'ʿAmram (= Moïse) nous (= Le Soleil et la Lune) illuminerons, et sinon, nous n'éclairerons pas [le monde]. À ce moment précis, [Dieu] leurs lança des flèches et des lances, il leur dit : chaque jour on se prosterne devant vous et vous illuminez [le monde], pour mon honneur vous n'avez pas protesté, mais pour l'honneur d'un homme [= tel que celui de Moïse] vous avez protesté ! » Dans la variante apparaissant dans *TB Sanhédrin* 110a, le passage qui stipule : « chaque jour on se prosterne devant vous et vous illuminez » est manquant. Le texte de cette variante est transmis par Rava, Amora babylonien du IV^{ème} siècle, voir d'ailleurs Rachi, loc. cit., s.v. « Pour mon honneur vous n'avez pas protesté » : « Car quotidiennement les rois d'Orient et d'Occident déposent leurs couronnes de dessus leur tête et se prosternent face au Soleil. » L'explication rendue par Rachi est assurément basée sur les dires de R. Méir figurant en *TB Berakhot* 7a.

> pour sanctifier mon nom . . . Et pour ce que l'on doit me vénérer, les Nations me courroucent, *untel* dit : Dieu fait de nombreuses choses [= créa tous les éléments de l'univers], *untel* dit qu'il faut rendre un culte aux astres, *untel* dit : je vénère le Soleil, c'est pourquoi j'amène le fracas dans le monde, bien que les astres n'ont pas fauté, parce que l'on provoque ma colère par leur biais [c-à-d, en les adorant], ils sont punis avec les Nations . . . Et en quoi cela est-il important pour elles ? C'est pour t'enseigner qu'aucun autre dieu n'a créé le [litt : mon] monde avec moi, sache que c'est ainsi] [האומות מכעיסין אותי, זה אומר ה' עושה כך וכך וזה אומר לפלח למזלות, וזה אומר לחמה ולשמש אני פולח, לפיכך אני מביא את הרעש בעולם, אעפ"י שלא חטאו המזלות, בשביל שמכעיסין אותי בהן, אף הם לוקין עמהם . . . ומה איכפת להם? אלא להודיע שלא ברא אלוה אחר את עולמי עמי, תדע לך שכך הוא].[460]

Selon la quasi-totalité des sources parallèles, il faut dater cet enseignement du II[ème] siècle (époque de R. Nehoraï) qui œuvra en Palestine, cependant, il faut souligner que le passage placé entre crochets concernant le culte du Soleil provoquant le courroux du dieu des Juifs n'apparaît que dans la version du Tanh'uma,[461] alors que dans les autres variantes, ce sont les loisirs romains, tels que : les représentations théâtrales ou encore les jeux du cirque, qui engendrèrent la colère du dieu monothéiste, et non l'idolâtrie en général et le culte du Soleil en particulier. Cela dit, il semblerait qu'il ne faille pas remettre intégralement en cause la crédibilité historique du passage placé entre crochets dans ce texte midrashique, lequel n'est sans doute qu'un supplément d'époque tardive. Si notre allégation se trouve confirmée, alors sera-t-il possible d'envisager l'hypothèse suivante. La différence de version de l'enseignement midrashique du

---

[460] *Tanh'uma sur Gen.*, 12 (éd. Buber, 8).

[461] Dans le *Tanh'uma* l'enseignement exégétique est la suite du débat hypothétique entre le prophète Élie et Rav Mari. Toutefois, S. Buber à bien fait remarquer que le manuscrit de Rome donne la variante suivante : « Rabbi », c'est-à-dire ordinairement R. Judah le Prince (180–219), cf. *Tanh'uma, Ibid.* (éd. Buber, 8, n. 69). Cependant, la majorité des versions parallèles rendent R. Nehoraï, l'auteur du passage en question, cf. *TJ Berakhot*, 9, 2 (13c) : « Éliahou de mémoire bénie interrogea Rav Nehoraï : Pourquoi est-ce que les malheurs s'abattent sur le monde ? Il lui répondit : C'est en raison de la faute causée par le non prélèvement de la dîme . . . il lui rétorqua : Mon fils, est-ce là véritablement la raison profonde aux malheurs ? Voilà la réponse essentielle. Au moment où Dieu voit les théâtres et les cirques siégeant en pleine tranquilité alors que son temple est détruit, il est prêt à détruire le monde . . . » ; *Midrash sur Psm.*, 18 (éd. Buber, 141) ; *Ibid.*, 104 (éd. Buber, 447). Dans ces deux derniers renvois, le texte est aussi attribué à R. Nehoraï. Nous devons, par conséquent, considérer R. Nehoraï comme étant l'auteur d'origine de ce texte, au II[ème] siècle, puisqu'il s'agit d'un Tanna, peut-être R. Méir, de son vrai nom, R. Nehoraï, *selon TB Eruvin*, 13b.

temps de R. Nehoraï (II[ème] siècle), où la colère du judaïsme sur le monde païen se traduisit par une condamnation des loisirs romains, comparée à la fin du passage entre crochet du *Tanh'uma*, du IV[ème] siècle, où la critique acerbe à l'égard des païens reposa sur le culte du Soleil et des astres, correspond probablement au développement massif de la religion solaire dans l'empire romain. Au II[ème] siècle, le culte du Soleil en Syrie est effectivement perçu comme l'un des nombreux composants du paganisme régional mais sans grande particularité. Ce n'est qu'au III[ème]–IV[ème] siècles, que la religion solaire embrasera l'extrême majorité des cultes païens en devenant quasiment universel puisque lié intimement au culte impérial. La vengeance divine attendue pour ceux qui adorent le Soleil ainsi que le désir ardent de prouver l'incapacité des divinités solaires et lunaires à sauver leurs fidèles, apparaissent ostensiblement dans un enseignement midrashique de R. Lévi, Amora palestinien œuvrant au IV[ème] siècle, dans les termes suivants :

> « Vite, échappe-toi là-bas car je ne ferai rien jusqu'à ce que tu parviennes à destination, c'est pourquoi appela-t-il la ville du nom de Tsoar (= fenêtre) » (*Gen.*, 19, 22) . . . Car parmi les habitants de Sodome certains adoraient le Soleil tandis que d'autres vénéraient la Lune. Le Saint-Béni Soit-Il dit alors : Si je les frappe de jour, ils diront : S'il faisait nuit, la Lune nous aurait fait subsister. Si je les frappe de nuit, ils diront : S'il faisait jour, le Soleil nous aurait sauvé, c'est pourquoi, [la version imprimée de Vilna rajoute ici : il se vengea d'eux (נקם מהם)] le seize du mois de Nissan à l'heure où le Soleil et la Lune apparaissent tous deux dans le ciel, c'est l'explication du verset : « Le Soleil apparut sur la terre et Loth s'en alla vers Tsoar . . . » (*Gen.*, 19, 22).[462]

Des traces de controverse théologique entre le judaïsme rabbinique et le paganisme ambiant autour de la question du culte solaire, sont décelables dans les paroles de R. Yohanan, un des plus importants docteurs de la Loi en Palestine au III[ème] siècle (mort en 279). Ce dernier fait remarquer que le Soleil n'a jamais aperçu le côté rectiligne de l'arc-en-ciel, qui est toujours tourné en direction du sol alors que c'est le côté arqué qui est dirigé vers le Soleil. Pourquoi cela ? Selon R. Yohanan, c'est pour empêcher les païens de dire que l'arc est l'attribut du Soleil, qui en ferait usage pour tirer des flèches sur ceux qui en viendrait à renier sa divinité [דלא לימרו עובדי החמה נירי

[462] *Gen. Rabba*, 50, 22–23 (éd. Theodor-Albeck, 530–531) ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 84. (Selon la version imprimée de Salonique, 1527).

קא משדייא]. C'est la raison pour laquelle l'arc-en-ciel est dans la position qu'on lui connaît pour ne pas être considéré comme l'arme du Soleil.[463] Le fait que R. Yohanan ait ressenti la nécessité d'expliquer des phénomènes naturels de manière aussi critique, voire aggressive, suggère que le Sage juif était sur la défensive, en voulant contrecarrer un argument avancé par les païens, qui de toute évidence était partagé par des Juifs. En d'autres termes, On peut supposer très justement que la raison historique ayant incité R. Yohanan à expliquer ce phénomène physique, réside non pas uniquement dans le fait que le culte solaire fut répandu chez les païens de Palestine romaine, mais aussi et surtout, parce que ses rites étaient susceptibles de séduire des Juifs en cette seconde moitié du III[ème] siècle.

4.5. Juifs adorateurs du Soleil en Palestine romaine

Les cultes du Soleil et de la Lune provoquèrent donc la colère des Rabbins, un désir de vengeance, un espoir qu'à l'avenir « Dieu fera payer leurs adorateurs ». L'explication à toutes ces attaques verbales à l'encontre des religions solaires et cosmiques réside dans le fait que celles-ci furent prédominantes dans le monde des païens en Palestine au temps de la *Mishna*, et encore plus intensément à l'époque du *Talmud*, et que leurs influences sur le peuple juif furent conséquentes. Il semblerait en effet qu'en Palestine romaine des Juifs adorèrent le Soleil. La *Tosefta* promulgue le texte halakhique suivant :

> Celui qui égorge la bête en l'honneur du Soleil, de la Lune, des étoiles, des astres . . . voilà que sa chair est comparable aux sacrifices des morts [c-à-d : offerts par des morts].[464]

Il est à supposer que cette *Halakha*, édictée en Palestine romaine, est une réponse juridique à une réalité répréhensible bien définie où des Juifs sacrifiaient en l'honneur de ces divinités, en tête desquelles, figure le Soleil. Une exégèse, rapportée peut-être au nom de R. Nathan

---

[463] *TB Roch Hachana*, 23a–b : « דאמר ר' יוחנן . . . מעולם לא ראתה חמה פנימתה של לבנה ולא פנימתה של קשת . . . פנימתה של קשת, דלא ליזמרו עובדי החמה, נירי קא משדייא ». Cf. le commentaire de Rachi, loc. cit., s.v. : « נירי קא משדייא » : « Ce Soleil tire des flèches pour combattre ceux qui le renient, car celui qui tire à l'arc place le côté rectiligne de l'arc vers son visage. »

[464] *Tosefta Hulin*, 2, 18 (éd. Zuckermandel, 503) ; *TB Hulin*, 40a ; *TB ʿAvoda Zara*, 42b.

(seconde moitié du IIème siècle) apparaissant dans un Midrash halakhique, peut nous apprendre, peut-être, l'existence de Juifs qui vouèrent un culte au Soleil et à la Lune.

> « [Du mensonge tu t'éloigneras] et un innocent et un juste tu ne tueras point [car je ne tolérerai pas le mal] » (*Exd.*, 23, 7) Si une personne vient témoigner que son prochain rend un culte au Soleil et qu'un autre témoin vienne témoigner que le même individu adore la Lune [היה אחד מעידו שהוא עובד לחמה ואחד מעידו שהוא עובד ללבנה], je pourrais alors envisager de joindre ensemble ces aveux, et de la sorte incriminer le personnage en question, c'est pourquoi est-il dit : « et un innocent et un juste tu ne tueras point ».[465]

Il est *a priori* difficile d'inférer de ce passage que des Juifs adoraient le Soleil et la Lune au temps des Tannaïm, puisque suivant le contexte halakhique, il est fort probable que ce témoignage fut en réalité fallacieux. Toutefois, il n'est pas exclu que l'exégète ait basé son enseignement sur un cas similaire qui se serait déroulé en Palestine romaine au IIème siècle. À ce propos, rappelons – là encore avec quelques réserves – un autre enseignement de R. Nathan selon lequel :

> . . . c'est un bon signe pour l'homme dont on se défait après son décès, une fois mort, on ne lui fait ni oraison funèbre ni on ne l'enterre, si un animal dépèce son cadavre ou que la pluie tombe sur lui, voilà que c'est un bon signe que l'on se défasse de lui après sa disparition, et bien qu'il n'y ait pas de preuve à cela, une allusion existe, ainsi qu'il est dit : « À ce moment, parole de l'Éternel, ils exhumeront les ossements des rois de Judée [ainsi que ceux de leurs ministres, des prêtres, des prophètes et ceux des habitants de Jérusalem de leurs tombes] et les étaleront face au Soleil et à la Lune [et toutes les étoiles [litt : l'armée céleste] qu'ils ont aimés et servis, après qui, ils sont allés . . . devant qui ils se sont prosternés, ils ne seront . . . pas enterrés, ils resteront à même la surface du sol] » (*Jér.*, 8, 1–2).[466]

À la lumière du verset sur lequel repose le message exégétique de R. Nathan, il est assez manifeste que le Sage en question, ne pensait pas à un Juif scrupuleux des lois judaïques, à qui, il revenait bien évidemment d'être enseveli selon l'intégralité des rites halakhiques édictés à cet effet. R. Nathan évoquait donc probablement le cas d'un Juif idolâtre, qui servit particulièrement le Soleil, la Lune

---

[465] *Mekhilta de Rabbi Ishmaël*, *Masekhta Dekhaspa Michpatim*, 20 (éd. Horovitz-Rabin, 327).

[466] *Sifré sur Nmbs.*, 112 (éd. Horovitz, 121–122). Et al.

et les astres. Il n'est donc pas impossible qu'à l'instar de l'enseignement précédent rapporté également au nom de R. Nathan, ce rabbin fit, là encore, référence au cas de Juifs adorateurs du Soleil à son époque. Une autre exégèse, datée cette fois en partie du III[ème] siècle, traitant de l'acte de Mesha, roi moabite, qui sacrifia son fils à l'idolâtrie, il ressort que des Juifs contemporains, de l´époque de l'auteur anonyme de l'enseignement, adoraient le Soleil. La fin de ce passage midrashique stipule comme il suit :

> Le Saint-Béni Soit-Il dit au peuple juif : Mes fils, les Nations du monde qui ne connaissent (ou bien : reconnaissent) pas ma force, s'insurgent contre moi, quant à vous [= les Juifs] vous connaissez mon pouvoir et vous vous révoltez contre moi. [בניי, אומות העולם שאינן מכירין את כוחי ומורדין בי ואתם מכירין את כוחי ומורדין בי].[467]

Le changement intentionnel opéré par l'exégète sur le vocable hébraïque חמה [= muraille] devenu חמה [= Soleil] prouve, que l'auteur de ce texte n'avait aucunement l'intention de relater au lecteur l'histoire de la guerre entre Moab, Israël et Édom au temps biblique. Mesha sert en l'occurrence de paradigme décrivant des païens qui adorent le Soleil au III[ème] siècle, à l'époque où cet enseignement fut énoncé. À l'instar des autres passages rabbiniques mentionnés en

---

[467] *Pesikta de Rav Kahana*, 2, 5 (éd. Mandelbaum, 21–23) : « . . . Qu'a fait (Mesha) ? Il réunissa tous ses astrologues (אסטרולוגין) et leur dit : expliquez-moi comment se fait-il que j'ai vaincu toutes les Nations que j'ai combattues sauf les Juifs, qui m'ont vaincu ? Ils lui répondirent : C'est grâce au mérite d'un de leurs ancêtres, Il leur dit : De qui s'agit-il ? Ils répondirent : Abraham. Il leur dit : Et qu'a-t-il fait [pour avoir un tel mérite], ils rétorquèrent : Il avait un seul fils [= Isaac], qu'il eut à l'âge de cent ans et il l'offrit en sacrifice. Il leur dit : L'a-t-il vraiment sacrifié ? Ils répondirent par la négative. Il leur dit : Si en ne le sacrifiant pas, il a obtenu un tel mérite (littéralement : miracle), s'il l'avait sacrifié il aurait eu beaucoup plus de miracles ! Et voilà maintenant que mon fils unique qui doit me succéder sur le trône, si je m'en vais le sacrifier, il lui sera fait sans doute des miracles, c'est ce qui est écrit : « Et il prit son fils ainé et l'apporta en holocauste sur la muraille (חמה) » (*Reg.* II, 3, 27), *il est écrit sur le Soleil (חמה), car il se prosternait devant le Soleil.* Et qu'est-il écrit juste après : « Il y eut une grande colère qui déferla sur Israël » (*Ibid.*), Le Saint-Béni Soit-Il dit au peuple Juif : Mes fils, les nations du monde qui ne connaissent (ou bien : reconnaissent) pas ma force, *s'insurgent contre moi* [= en se prosternant au Soleil], et vous vous connaissez mon pouvoir et vous vous révoltez contre moi [= également par le biais du culte solaire]. » Cf. aussi, *Midrash Tanh'uma – Kī-Tissa*, 5, 5 (édition Vilna) ; *Ibid., Vayikra*, 8, 8 (édition Vilna). Dans *TB Sanhédrin* 39b, un avis rabbinique, probablement celui de Rav (III[ème] siècle) interprête l'action de Mesha comme similaire à l'action d'Abraham non seulement dans le rituel mais aussi dans l'intention d'offrir le sacrifice humain au dieu d'Israël. Cf. *Ibid.* : ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עלה על החמה' רב ושמואל, חד אמר: לשם שמים, וחד אמר: לשם עבודה זרה. »

amont, le culte en l'honneur du Soleil est perçu, là également, comme une action rebelle contre le Dieu d'Israël. Le fait que dans la remontrance rabbinique, attribuée au Dieu d'Israël, les Juifs furent qualifiés simultanément avec les païens de révoltés contre la supériorité du dieu monothéiste, prouve que la rebellion des Juifs fut semblable à celle des Gentils, précisément en adorant le Soleil. Terminons ce passage en rapportant une tradition midrashique, que l'on pourrait peut-être dater du III[ème]–IV[ème] siècles selon laquelle :

> Ainsi disait la communauté d'Israël à l'encontre des Nations du monde, à l'heure où ils [= les Juifs] partaient en exil (après la destruction du I[er] temple), les Nations s'étonnaient que les visages des Juifs devinrent de plus en plus foncés . . . La communauté d'Israël leur dit : Ne me dévisagez pas parce que je suis noire 'car le Soleil m'a rendue bronzée'. (*Cant.*, 1, 6) Que regardez-vous, que mon visage a noirci comme les rebords de la marmite. 'Car le Soleil m'a rendue bronzée', ce sont mes actes qui m'ont conduite à délaisser le Saint-Béni Soit-Il pour aller après le Soleil et la Lune. [נרמו לי שהנחתי להקב"ה והלכתי אחר החמה והלבנה מעשי], Et qui m'a incitée à commettre tous ces actes ? 'Les fils de ma mère m'ont saignée' (*Ibid.*), les faux prophètes que j'avais tels que : Sédécias b. Kahana et ses compagnons, ce sont eux qui m'ont conduite à obtenir un tel malheur.[468]

Dans les classes plus populaires de la société juive en Palestine à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*, on trouve au moins un Juif qui vénéra Hélios sans ambages, ainsi que témoigne le livre des mystères (Sefer HaRazim), ouvrage de magie juive, rédigé en Palestine à la fin de l'époque du Talmud de Jérusalem (vers l'an 399). Le texte de la prière grecque pour Hélios écrite en caractères hébraïques, est comme il suit :

> ואחר שתראהו כן תשתחוה ותפול על פניך ארצה והתפלל את התפילה הזאת: אבצבי אנתוליפון היליוס נאטוס אנדור איפסטוס אקט קוריפוס איופיסטוס הזפלה טרוכוס אובינוס קאטאטיטש קזמונטש סנימוס פילי פאנטור קירי פומאוס איופוטוס תיוריונוס אסטראטיוטוס.[469]

Cette incantation fut reconstituée en grec puis traduite en anglais par M. Smith de la manière suivante :

---

[468] *Pesikta Rabbati*, 28 (éd. Friedmann, 134b).

[469] M. Margalioth, *Sefer HaRazim – A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*, Jerusalem 1966, IV, 9. (héb.) ; M. Morgan, *Sepher Ha-Razim – The Book of Mysteries*, Oxford 1983.

εὐσεβῶ ἀωτολικὸν Ἥλιος ναύτης ἀγαθός, πιστοφύλαξ, κορυφαῖος εὔπιστος (ὕψιστος ?), ὅς πάλαι τροχὸν ὄβριμον (οὐράνιον ?) καθίστης, κοσμητής (κοσμώντης ?) ἅγιος. πολοκράτωρ (πολυπράκτωρ ?), κύριε, πομπος εὔφωτος, τύραννος, ἀστροθητής.

I revere you, Helios, who rises in the east, the good sailor, who keeps faith, the faithful (or celestial) leader, who turns the great (or celestial) wheel, who orders the holiness (of the planets), who rules over the poles (or who does many things), Lord, radiant leader, Ruler, who fixes the stars.[470]

4.6. Consécration d'une hache à l'idolâtrie – Une coutume cultuelle en l'honneur du Soleil et de la Lune mentionnée dans la *Tosefta*

Il semblerait que certains Rabbins connaissaient fort bien les détails cultuels, ayant trait aux cultes solaires. Ainsi, dans la *Tosefta* nous lisons le texte suivant :

On raconte l'anecdote d'un adolescent (תינוק) qui consacra sa hache au ciel (הקדיש קרדומו לשמים) [c-à-d : au Dieu des Juifs] et son père l'amena devant R. Akiva lequel mena son enquête. Il lui dit : Mon fils, en l'honneur de qui as-tu réalisé cette consécration ? Peut-être l'as-tu consacré au Soleil, à la Lune, aux étoiles ainsi qu'aux astres qui sont beaux [c-à-d : en raison de leur beauté] (שמא לחמה ולבנה ולכוכבים ולמזלות שהן יפין ?) Il lui dit : Je ne l'ai consacré que pour celui qui détient le fer, Béni Soit-Il [c-à-d : le dieu unique (le Saint-Béni Soit-Il)]. R. 'Akiva dit alors : Celui-ci fut vérifié et trouvé normal. (בדוק זה ומתוקן)[471]

Une tradition parallèle rapportée dans le *Sifré Zouta sur Nmbs*., présente un récit plus ou moins semblable dans les termes suivants :

une jeune fille (תינוקת) âgée de douze ans et un jour et un jeune homme (תינוק) âgé de treize ans et un jour, au moment où ils déclarent : nous savons au nom de qui nous avons consacré, voilà que leur vœu est un vœu et que leur consécration en est une à part entière.[472] C'est

---

[470] Pour la traduction anglaise de M. Smith, cf. D. Sperber, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1994, 93.

[471] *Tosefta Nida*, 5, 16 (éd. Zuckermandel, 646–647).

[472] Dans la *Tosefta Nida*, 5, 15 (éd. Zuckermandel, 646) le manuscrit d'Erfurt retranscrit la version suivante : « le garçon et la fille, bien qu'ils aient dit '*nous ne savons pas* au nom de qui nous avons fait nos vœux et au nom de qui nous avons consacré, leurs vœux ainsi que leur consécrations sont valables'. Le manuscrit de Vienne de la *Tosefta* présente une version quasiment identique. Dans le passage du *Sifré Zouta* la version imprimée nous donne la variante suivante » : « *nous savons* au

> l'histoire d'un adolescent qui se présenta devant R. ʿAkiva et lui dit [comme il suit] : Rabbi, j'ai consacré ma hache ! il lui dit : Mon fils, peut-être l'as-tu consacré au Soleil et à la Lune (בני, שמא לחמה וללבנה הקדשת) ? Il lui dit : Rabbi, ne te fatigue pas ! Je n'ai consacré qu'à celui qui les [probablement qu'il s'agissait d'une double-hache, d'où l'emploi du pluriel] a créées. Il lui dit : Sors mon fils, tes vœux sont des vœux à part entière.[473]

Le jeune homme dont il est question dans ces deux traditions n'est pas un nourrisson comme le suggérerait *a priori* le vocable hébraïque : תינוק, mais bien un adolescent comme le prouve la *Halakha* énoncée dans le *Sifré Zouta* avant la communication de l'anecdote. Dans la *Tosefta* l'adolescent fut manifestement suspecté par son père d'avoir adoré une divinité céleste voire cosmique, puisqu'il consacra une hache au ciel. C'est d'ailleurs précisément pour ce motif, qu'il fut déféré devant R. ʿAkiva qui, lui également, soupçonna l'adolescent d'avoir commis un acte idolâtre, et ce n'est qu'après avoir parachevé

---

nom de qui nous avons fait nos vœux ». Toutefois, l'éditeur affirme qu'il faut lire comme la *Tosefta* ce qui donne : « Bien qu'ils affirmèrent nous ne savons pas au nom de qui nous avons fait nos vœux et au nom de qui nous avons consacré, [voilà que] leurs vœux et consécrations sont valables ». (cf. *Sifré Zouta*, *Ibid.*, note de la ligne 16). Nous trouvons une version similaire dans *Mishna Nida* 5, 6. De la sorte, le texte a aussi été modifié par l'éditeur du *Yalkout Shim'oni, Ibid.*, ligne 35 & note. Cette version fut aussi adoptée par Maïmonide dans son *Mishné Thora – Hilekhot Nedarim*, 11, 3. La version « nous ne savons pas », illustre bien le problème halakhique qui se posa aux Sages de la *Mishna*. Est-ce que le vœu et la consécration d'un adolescent, considéré comme religieusement majeur, sont valables, s'il n'est pas conscient au nom de qui il a commis ces actes ? (cf. encore : *Mishna*, *Ibid.*) Selon la version imprimée du *Sifré Zouta* « nous savons », on ne peut comprendre de prime abord le problème de *Halakha* puisqu'il s'agirait en l'occurrence d'un jeune adolescent, majeur, qui savait au nom de qui la consécration fut faite, auquel cas, la validité du vœu et de la consécration aurait été irréfragable. C'est la raison pour laquelle, le raisonnement halakhique nous incite à accepter la version, la plus courante, selon laquelle, l'adolescent ne sait pas au nom de qui il fit son vœu et sa consécration. Toutefois, bien que cette prise de position soit fort défendable du point de vue de la dialectique talmudique, il est difficile d'expliquer alors le sens de l'anecdote dont l'objectif est d'illustrer la *Halakha* qui la précède, puisque suivant le dialogue instauré entre R. ʿAkiva et l'adolescent, il est évident que ce dernier savait pertinemment bien au nom de qui il consacra sa hache (dans la *Tosefta* : « Je ne l'ai consacré que pour celui qui détient le fer, Béni Soit-Il » ; et dans le *Sifré Zouta* : « Ne te fatigue pas ! Je n'ai consacré qu'à celui qui les a créées »). L'anecdote illustre donc un cas halakhique où l'adolescent, déjà majeur, savait fort bien au nom de qui il consacra son objet. Par conséquent, il ne faut pas entièrement exclure la version imprimée du *Sifré Zouta*. Il n'est pas impossible, que cette version, en dépit des difficultés halakhiques qu'elle soulève, soit plausible et de la sorte le rapport entre la *Halakha* et l'anecdote est peut-être mieux éclairci.

[473] *Sifré Zouta sur Nmbs.*, 30, 4 (éd. Horovitz, 326) ; *Yalkout Shim'oni sur Nmbs.*, 785 (éd. Hyman, 603).

son investigation, que le jouvenceau fut déclaré 'vérifié et normal'.[474] Dans le *Sifré Zouta*, c'est après que le jeune garçon se fut adressé de lui-même à R. 'Akiva, que ce dernier le suspecta d'avoir rendu un culte au Soleil et à la Lune. La question du célèbre Tanna dévoile les lourds soupçons qui pesaient sur l'intégrité religieuse de cet adolescent qui aurait peut-être effectivement dévié du judaïsme pour embrasser le paganisme.[475]

« Sur quel socle historique repose donc la question de R. 'Akiva ? » En d'autres termes, est-ce que R. 'Akiva, qui rattacha l'acte de consécration de l'adolescent juif, en premier lieu, aux cultes du Soleil et de la Lune,[476] formula son interrogation sur la base d'une connais-

---

[474] La formule בדוק זה ומתוקן ne se réfère pas à la hache mais bien à l'adolescent, ainsi que la fin du texte parallèle du *Sifré Zouta* l'atteste dans un style hypocoristique : « Sors *mon fils*, tes vœux sont des vœux . . . », ainsi que de la suite du texte dans la *Tosefta*, *Nida*, 5, 17 (éd. Zuckermandel, 647) : « Voilà encore l'histoire d'un adolescent qui était sur un bateau et une tempête se dressa contre eux et ils [= les païens qui étaient dans l'embarcation] imploraient leurs dieux, ainsi qu'il est dit : "Les marins virent et chacun d'entre eux implorait son dieu" (*Jonas*, 1, 5). Le jeune homme leur dit : Jusqu'à quand bêtifierez-vous ? implorez plutôt celui qui créa la Mer. Cette anecdote parvint aux Sages lesquels dirent : celui-ci est vérifié et normal (בדוק זה ומתוקן). » Il est clair dans le cas présent que cette expression désigne l'adolescent, ce qui prouve par analogie, que dans l'anecdote précédente c'est bien l'adolescent qui fut considéré comme "normal" par R. 'Akiva, et non l'ustensile en question. Concernant l'historiette de la tempête en mer, signalons l'existence de traditions parallèles qui rapportent substantiellement ce récit, mais sans la formule : בדוק זה ומתוקן, cf. *TJ Berakhot*, 9, 1 (13b) ; *Pesikta de Rav Kahana*, 18, 5 (éd. Mandelbaum, 296) ; *Yalkout Shim'oni sur Isaïe*, 478 (Version imprimée de Salonique, 1527) ; *Midrash Hagadol sur Exd.*, 35, 6–9 (éd. Margulies, 738). Dans *Pesikta Rabbati*, 32 (éd. Friedmann, 148b) il ne s'agit pas d'un תינוק (littéralement : nourrisson) mais bien d'un adolescent juif (נער אחד עברי). Il semblerait donc que dans tous ces récits, le תינוק à qui il est fait allusion n'est pas un nourrisson mais bien un jeune homme. Notons pour finir, que l'expression בדוק זה ומתוקן n'apparaît nulle part ailleurs, dans la littérature rabbinique, hormis dans les deux lois de la *Tosefta Nida*, qui établissent toutes deux un lien direct avec l'idolâtrie.

[475] Cette appréhension rejoint la prise de conscience de R. 'Akiva du danger socio-culturel que le paganisme avoisinant faisait encourir aux Juifs comme nous l'avons vu en amont (cf. *Supra*, n. 138), où le sage en question disait : « Ne réside pas parmi les Gentils, afin que tu ne serves pas l'idolâtrie ». Les propos singulièrement vindicatifs de R. 'Akiva concernant la vengeance et le ressentiment du judaïsme à l'égard des adorateurs du Soleil doivent être interprétés également dans la même optique très préoccupante, visant à préserver du mieux les Juifs des affres des influences cultuelles du paganisme ambiant.

[476] À en croire le texte de la *Tosefta*, R. 'Akiva demanda à l'adolescent s'il consacra sa hache « au Soleil, à la Lune, aux étoiles, aux astres qui sont beaux ? » (cf. *Supra*, n. 471). Dans la variante du *Sifré Zouta* (*Supra*, n. 473), l'interrogation de R. 'Akiva s'oriente exclusivement sur le Soleil et la Lune, cf. *Ibid.* : « Mon fils, peut-être l'as-tu consacré au Soleil et à la Lune ? ». Une version quasiment identique apparaît dans la variante du *Yalkout Shim'oni* (*Supra*, n. 473) : « Mon fils, as-tu consacré

sance approfondie reliant cultuellement la hache et les cultes solaires et lunaires au IIème siècle ?

Dans les sources juives le terme hébraïque de קרדם désignant une hache, apparaît pour la première fois dans les livres des prophètes ainsi que dans les hagiographes.[477] L'origine sémantique de ce vocable fort ancien est probablement cananéenne. A. Kohut, J. Levy, E. Ben-Iehouda notèrent que le terme de קרדם est en tout point synonyme du terme lui aussi hébraïque de גרזן.[478] En grec la hache est dénommée Πέλεκυς ou Λάβρυς, en latin on parlera de Penna. La hache fut souvent l'attribut de nombreuses divinités et surtout la double-hache, appelée bipenne (Bipennis).[479] Le phénomène de divinités païennes ayant pour attribut une hache est très ancien en Orient,[480] toutefois, il semble juste d'affirmer que dans ces temps très reculés, la hache ne représentait pas un objet cultuel propre au dieu, mais plutôt, un symbole religieux caractérisant la force du dieu en question.[481] À l'époque romaine, la hache apparaît dans le cérémonial

---

au Soleil et à la Lune ? » Il semblerait donc que dans cette anecdote, il faille donner la préséance aux cultes héliaque et lunaire. Ceci dit, il faut aussi envisager la possibilité que l'on pouvait consacrer une hache également à des divinités célestes et cosmiques qui n'entretenaient que des rapports éloignés avec le Soleil et la Lune. Cf. *Infra.*

[477] *Jgs.*, 9, 48 ; *Sam.*, I, 13, 20–21 ; *Jér.*, 46, 22 ; *Psm.*, 74, 5.

[478] Kohut (Nathan b. Yehiel), *Aruch Completum sive Lexicon Vocabula et res, quae Libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis*, 7, Wien 1926², 190 ; J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, IV, Berlin – Wien 1924, 372–373 ; E. Ben-Iehouda, *Thesaurus Totius Hebraitatis et Veteris et Recentioris*, 12, Tel-Aviv 1959², 6155, s.v. « קרדם ». Et sur ce mot en arabe et sur son origine cananéenne, cf. *Ibid.*, n. 1. À dire vrai, le terme גרזן n'est en fait qu'une manière différente de retranscrire le mot קרדם, ainsi que nous le suggéra le Prof. Daniel Schwartz, cf. ק/נ + ר + ד/ז + מ/נ. Qu'il nous soit permis ici de le remercier pour cette remarque pertinente.

[479] E. Saglio, « Bipennis », in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* I, Paris 1877 [réimp. Graz 1969], 711–712. La signification cultuelle de la bipenne est discutée parmi les chercheurs. Rappelons ici notamment l'opinion intéressante de M. Waites, selon laquelle la bipenne fut l'attribut de l'ancien dieu de l'orage tout en contenant aussi les prérogatives des divinités féminines. C'est pourquoi, la bipenne symbolise simultanément les caractéristiques des dieux et des déesses. De la sorte, cet attribut octroie à une divinité suprême responsable de la pluie telle que Zeus, également les pouvoirs des divinités féminines comme : la fécondité des humains et du monde animal ainsi que la fertilité des terres, la protection du monde maritime et des marins, etc. . ., cf. M. Waites, "The Deities of the Double-Axe", *AJA* 7 (1923), 45.

[480] Il semblerait que l'origine de cette coutume soit à placer en haute-Mésopotamie au IVème millénaire a. C., plus tard on la retrouve dans la culture sumérienne, en Asie Mineure (surtout en Anatolie), puis en Crête et de là cet attribut pénétra en Grèce archaïque, cf. Burkert, *Greek Religion*, 38 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 157.

[481] Burkert, *Ibid.*

de différents cultes en l'honneur de divinités, son rôle devient donc davantage cultuel qu'auparavant.[482] L'aspect cultuel de la hache se traduit par exemple par la consécration de cet objet en l'honneur de divinités païennes, comme nous l'apprenons de l'anecdote rabbinique avec l'adolescent, et tout particulièrement de sources littéraires romaines et archéologiques.[483] En Anatolie on découvrit une bipenne votive d'époque impériale qui fut consacrée vraisemblablement à deux divinités militaires et solaires, apparemment les Dioscures, qui sont visibles sur la bipenne, montant à cheval et arborant à leur tour une bipenne.[484] Appien raconte, en outre, que Sylla fut sollicité en 86 a.C. à Aphrodisias en Carie, pour y consacrer une bipenne en l'honneur d'Aphrodite pour s'assurer de la victoire de ses légions lors de la guerre civile.[485] Selon la formule de la consécration rapportée par Appien, il semblerait que les païens consacraient des haches aux divinités pour leur octroyer la force destructrice caractéristique de cet ustensile.[486] Il semblerait donc que l'acte de consécration de la hache accompli par l'adolescent dans le récit rabbinique repose sur une base historique solide. Seyrig affirma que dans le milieu religieux syro-palestinien, la hache n'entretient pas de relations avec les divinités syriennes.[487] En Orient romain, la hache cul-

---

[482] Plusieurs chercheurs soutinrent l'idée selon laquelle, la hache, en tant qu'objet cultuel, est originaire d'Anatolie. Elle pénétra ensuite à Troie, et aux premiers siècles de l'ère chrétienne à Rome et dans beaucoup d'autre cités italiques, voir à ce propos par exemple : B. Schweitzer, *Herakles*, I, Tübingen 1922, 21ff ; G. A. Wainwright, "The Teresh, the Etruscans and Asia Minor", *AnS* 9 (1959), 204 & n. 9 ; 211. Sur l'ancien dieu hittite de l'orage, Tarhunzas, dont le culte existait au IX^{ème} siècle a. C. en Anatolie, qui apparaît sur une stèle en brandissant une hache de sa main droite, cf. I. Singer, "A New Stele of Hamiyatas – King of Masuwari", *TA* 16 (1989), 185, fig. 1 & plts. 17–18. Et pour de nombreux cultes païens originaires d'Anatolie, où la hache remplit un rôle manifestement cultuel, cf. L. Robert, « Un dieu anatolien : Kakasbos », *Hellenica* 3, Paris 1946, 61. Et al.

[483] De nombreuses sources relatent la consécration de haches à des divinités telles que : Apollon, Athéna et Zeus, aussi bien à l'époque hellénistique que romaine cf. par exemple : W. H. D. Rouse, « Axe », in : J. Hastings (ed.), *ERE* II, Edinburgh 1909, 278.

[484] H. Seyrig, « Une double-hache anatolienne », *ReA* 6 (1956), 35 [= Idem, *Scripta Varia : Mélanges d'archéologie et d'histoire*, BAH 125, Ed. Will (éd.), Paris 1985, 709].

[485] Appien, *Bella Civilia*, I, 97 (trans. H. White, *LCL*, 180–181).

[486] Cela pourrait du reste expliquer que la hache fut essentiellement liée à des dieux militaires qui furent aussi responsables de l'ordre cosmique, y compris ceux du Soleil et de la Lune, et non à des divinités gréco-romaines marines telles que Poséidon-Neptune ou encore des divinités infernales du genre de Déméter, Koré-Perséphone ou bien Hadès.

[487] H. Seyrig, « Monnaies hellénistiques – XII. Questions Aradiennes », *RN* 6ème série, 6 (1964), 24 n. 3 [= Idem, *Scripta Numismatica*, G. Le Rider (éd.), BAH 126,

tuelle est répandue particulièrement en Syrie du nord et surtout en Anatolie, et ce, en relation étroite avec des cultes anatoliens. Il est donc logique de supposer que le cas soulevé dans l'anecdote rabbinique, doit être compris dans le cadre des religions païennes originaires d'Anatolie et de Syrie du nord. En Palestine romaine on ne trouva, pour le moment, aucune preuve archéologique substantielle, établissant un lien irrécusable entre la hache et les divinités païennes, ni même dans les cultes anatoliens en l'honneur de Jupiter Dolichenus, Mên et Cybèle, attestés dans cette région aux II[ème] et III[ème] siècles.[488] Il est donc possible que cette anecdote ait eu lieu en dehors de Palestine romaine et y fut rapportée devant R. ʿAkiva en terre d'Israël, ou bien lors d'un des nombreux déplacements de ce Sage en dehors de Palestine, notamment en Asie Mineure. Selon les sources que nous possédons, trois cas de figure principaux sont envisageables pour expliquer historiquement l'anecdote en question.

4.6.1. *Le culte de Jupiter Dolichénien, la hache et le Soleil*

Dans de nombreuses provinces anatoliennes à l'époque romaine, telles qu'en Phrygie ou en Lydie, les fouilles mirent à jour des reliefs ou bien des émissions monétaires des cités sur lesquels on aperçoit

---

Paris 1986, 94 n. 3]. On ne peut accepter l'idée de F. Cumont avancée dans son ouvrage de référence, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 118 & n. 96, selon lequel, chaque dieu syrien ancestral assimilé au dieu gréco-romain de l'orage, Zeus-Jupiter, porte une hache. Cet avis repose sur le fait que Jupiter Dolichenus apparaît systématiquement en compagnie d'une hache. Or, l'essence cultuelle de ce dieu est davantage anatolienne que syrienne. Il semblerait ici qu'il faille donc privilégier l'avis de Seyrig.

[488] Pour autant que l'on sache, l'unique source issue de Palestine romaine, où l'on pourrait peut-être à la rigueur apercevoir une hache à côté d'une divinité païenne est une émission monétaire de Ptolémaïs-Akko, cf. G. F. Hill, "Some Graeco-Phoenician Shrines", *JHS* 31 (1911), 63–64 ; B. Lifshitz, « Études sur l'histoire de la province romaine de Syrie », *ANRW* II, W. Haase & H. Temporini (eds.), Berlin – New York 1977, 15. Cependant, il n'est pas certain qu'il s'agisse réellement d'une hache ainsi que l'a suggéré H. Seyrig, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39 (1962), 200 [= Idem, *Antiquités Syriennes*, 6, Paris 1966, 107]. Excepté cette source numismatique discutable parmi les chercheurs, il n'existe pas à ce jour de preuve irréfutable présentant une connivence entre une hache et une divinité païenne, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*. La hache et une lame tranchante trouvées à Bir-Anssouba dans la région de l'Hermon ne sont sûrement pas datables de l'époque de R. ʿAkiva, c'est-à-dire du II[ème] siècle puisque cet endroit fut habité au temps de Ptolémée fils de Ménaïos (85–40 a.C.) et au temps de Constantin le Grand (308–337), et de toute manière, il n'est pas prouvé que cette hache et cette lame eussent été liées au milieu cultuel ambiant, sur cette trouvaille, cf. Dar (*Supra*, n. 383), 232. (héb.)

des dieux topiques montés à cheval et brandissant une bipenne.[489] Il est important de souligner que la plupart de ces divinités à la bipenne sont solaires ou lunaires. Ainsi par exemple, la statue d'Aphrodite de Carie, en l'honneur de qui Sylla consacra une bipenne, est représentée avec un croissant lunaire pendant entre ses seins,[490] et les chercheurs s'accordent pour y voir une divinité lunaire.[491] Mên, dieu phrygien de la Lune, apparaît au moins une fois tenant de la main une bipenne.[492] En Asie Mineure, Apollon a souvent pour attribut une hache, notamment lorsqu'il figure sur une monture, exposant dans sa main une bipenne. Ainsi, sur un monument daté de l'an 100, découvert en la cité de Hiérapolis de Phrygie, une hache argentée est représentée avec une inscription votive en l'honneur d'Apollon.[493] De plus, dans l'église de Sébastè de Phrygie, ville portant aujourd'hui le nom de Selcukler, on découvrit une stèle d'époque impériale, sur laquelle figurait une dédicace en l'honneur d'Hélios Larbénos (représentation anatolienne du dieu grec du Soleil), qui fut identifié dans cette région à Apollon. Sur cette stèle apparaît d'ailleurs Apollon à cheval tenant une hache.[494] L'assimilation syncrétique de l'Apollon phrygien, arborant la bipenne, à Hélios le grec, témoigne incontestablement de la valeur cultuelle accordée à cet objet, devenu un des attributs manifestes des divinités solaires en Anatolie.[495] En Carie, Zeus Labraundès, dieu suprême topique de la cité de Labraunda, porte une bipenne,[496] et L. Robert d'affirmer que

---

[489] Robert (*Supra*, n. 482) ; F. Imhoof-Blumer, *Lydische Stadtmünzen*, Genf 1897 (réimp. Firenze 1978), 103–105, 150–152.

[490] Turcan, *Cultes orientaux*, 252.

[491] *Ibid.*

[492] Seyrig (*Supra*, n. 484), 36 & n. 5 [= Idem, *Ibid.*, 710]. Le culte de Mên est attesté en Palestine romaine dans la cité de Gaba, ainsi que nous déduisons de la présence conséquente de ce dieu dans les émissions monétaires de la ville, bien qu'il n'y apparaisse jamais brandissant la bipenne, cf. A. Kindler, "The Coins of the City of Gaba", in : B. Mazar (éd.), *Gaba – Archaeological Discoveries in Tel Abu-Shusha/Mishmar Ha-Emek*, Tel-Aviv 1988, 64–65. (héb.)

[493] *SEG*, 35 (1985), 391 no 1383.

[494] J. & L. Robert, « Bulletin épigraphique – Phrygie », *REG* 67 (1954), 171 no 233.

[495] A. B. Cook, *Zeus – A Study in Ancient Religion*, II, Cambridge 1924, 561–562, 566–567, 568 ; Th. Drew-Bear & Ch. Naour, « Divinités de Phrygie », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 3, Berlin – New York 1990, 1938 & n. 100.

[496] Plutarque, *Graec. Quaest.*, 45 (trans. F. C. Babbitt, *LCL*, 232–235). Il ressort des affirmations de Plutarque (46/49–125) qu'en Grèce, la consécration de haches aux divinités locales n'étaient pas d'usage au II^{ème} siècle. Plutarque interpréte d'ailleurs l'épithète *labraundès*, que s'arrogea le Zeus tutélaire, comme un dérivé terminologique

toutes les représentations locales de Zeus en Carie, apparaîssent accompagnées d'une bipenne.[497] Nous nous contenterons pour notre propos de ces quelques exemples.[498] R. ʿAkiva aurait pu penser que l'adolescent en question eut sanctifié sa hache à chacune de ces divinités. Il est donc *a priori* malaisé d'apporter une réponse à la question de savoir à quel culte précis faisait allusion R. ʿAkiva au moment où il exprima ses craintes à l'égard de la consécration de cette hache à une divinité solaire. Cela dit, il n'est pas impossible que ce sage pensa au culte syro-anatolien de Jupiter Dolichenus,[499] qui fut associé dès le II^{ème} siècle à Sol, et un siècle plus tard à Sol Invictus, le soleil invincible des Romains.[500] Cette divinité militaire fut toujours représentée, brandissant de la main droite une bipenne.[501] La place occupée par la bipenne dans l'imagerie dolichénienne est davantage anatolienne que syrienne. Néanmoins, le dieu anatolien apparaît de la sorte en Syrie, ainsi par exemple dans le temple de Mercure héliopolitain à Héliopolis-Baalbek.[502] La comparaison entre la fin de l'anecdote rapportée dans la *Tosefta* et nos connaissances du culte du Ba'al de Dolichè est pour le moins troublante. Dans la *Tosefta*, l'adolescent prétendit face à R. ʿAkiva qu'il ne consacra la bipenne « que pour celui qui détient le fer, Béni Soit-Il ». Autrement dit, on aurait

---

du vocable Λάβρυς, c'est-à-dire la hache. À l'en croire, la bipenne attribue à cette divinité locale, une suprématie militaire avérée. À ce propos, voir aussi : Saglio (*Supra*, n. 479), 711 ; L. Robert, « Sur des inscriptions de Theangela », *AC* 4 (1935), 170 n. 1.

[497] Robert, *Ibid.*

[498] Concernant des dieux cosmiques et solaires supplémentaires qui sont affublés d'une hache en Asie Mineure, cf. Th. Drew-Bear, « Local Cults in Graeco-Roman Phrygia », *GRBS* 17 (1976), 261 & n. 52 ; L. Robert, « Documents d'Asie Mineure – XXVII. Reliefs votifs 8. Zeus Aithrios », *BCH* 107 (1983), 547–548 ; *SEG* 34 (1984), 351–352, no 1298 (II^{ème}–III^{ème} siècles).

[499] Jupiter Dolichenus est originaire de la ville de Dolichè, au sud de la Turquie, proche de la frontière nord de la Syrie actuelle. La cité porte aujourd'hui le nom de Dülück. En raison de l'emplacement géographique de la ville, il est compréhensible que ce culte possédait des caractéristiques cultuelles à la fois anatoliennes et syriennes.

[500] P. Merlat *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichénus*, Paris 1951, nos 23, 65, 66, 143, 152, 153, 321 ; M. Speidel, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, EPRO 63, Leiden 1978, 25–32. Pour une dédicace romaine associant Jupiter Dolichenus et le saint Soleil, cf. par exemple : Speidel, *Ibid.*, 31 no 23 : « I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) et Soli Sacrum. »

[501] H. Seyrig, « Sur les ères de quelques villes de Syrie », *Syria* 27 (1950), 49 [= Idem, *Antiquités syriennes*, IV, Paris 1953, 116) ; Cumont (*Supra*, n. 487), 105, fig. 7 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 157, pl. 14, figs. a–b. Et al.

[502] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 250, 332.

pu supposer *a priori* que l'adolescent eût consacré sa hache à une divinité païenne responsable du fer. Or voilà, que dans le culte de Jupiter Dolichenus la place occupée par le fer, et par ses ustensiles dérivés, est primordiale.[503] Dans une inscription d'époque impériale relevée en Asie Mineure, Jupiter Dolichenus est caractérisé comme étant un dieu dont l'origine est précisément « à l'endroit où a été créé [ou bien : est né] le fer ».[504] Robert Turcan a bien montré que dans la cité de Germanica, aujourd'hui Marash, située au nord-ouest de Dolichè, se trouvaient des mines de fer où l'on produisait des glaives et des lances, et vraisemblablement aussi les lames des haches et autres bipennes, pour les soldats romains, parmi lesquels le culte de Jupiter Dolichenus jouissait d'une très forte popularité.[505] Ce critique souligna aussi que les autochtones pensaient que le fer était originaire des montagnes avoisinantes, d'où le lien étroit entre les armes forgées et une divinité suprême telle que Jupiter Dolichenus, puisque les montagnes furent toujours consacrées dans l'antiquité,[506] et que les cultes y résidant furent dans leur grande majorité rendus en l'honneur du dieu suprême local, assimilé à Zeus-Jupiter.[507] À la

---

[503] Selon la manière dont l'adolescent formula sa réplique dans la *Tosefta*, il semblerait qu'il fit allusion à Jupiter Dolichenus. Autrement exprimé, l'adolescent dit à R. ʿAkiva qu'il ne doit pas se faire du souci, qu'il n'a pas consacré cette hache à une divinité solaire responsable du fer, du type de Jupiter Dolichenus, mais bien en l'honneur du Dieu unique d'Israël, qui est le véritable créateur et dépositaire de ce métal selon la tradition rabbinique. Si tel fut le cas, nous pourrions alors affirmer que non seulement R. ʿAkiva connaissait le lien qui reliait la hache aux divinités solaires, mais aussi l'adolescent juif anonyme.

[504] P. Merlat, *Jupiter Dolichenus – Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960, 4, 72ff : "ubi ferrum nascitur [exoritur ?]".

[505] Turcan, *Cultes orientaux*, 157.

[506] Ch. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine*, II, London 1896, 165 ; M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1975, 92–94. Et sur ce phénomène dans l'empire romain en général, cf. encore : F. Lenormand, « Montes Divini », in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* III/2, Paris 1911 (réimp. Graz, 1969), 1995–1997. Et al.

[507] Cet état de fait fut en vigueur dans de nombreux endroits dans l'ancien Orient. Dans le culte de Zeus olympien, la montagne est son lieu de naissance et l'endroit de son trône, cf. Cook (*Supra*, n. 495), I, Cambridge 1914, 124–154. Pour éclairer ce point d'importance nous rapporterons des exemples de Syrie et d'Anatolie qui témoignent indubitablement du lien qui relie les anciens Ba'als, devenus Zeus-Jupiter, aux montagnes. À Djebel al-Aqra, à proximité d'Antioche, existait depuis fort longtemps le culte de Ba'al Saphon, qui fut identifié à Zeus Kasios, cf. H. Salac, « ΖΕΥΣ ΚΑΣΙΟΣ », *BCH* 46 (1922), 160–189 ; M. J. Dahood, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, StS, 1 (1958), 75 ; M. Rey-Coquais, « La Syrie d'Alexandre à Constantin – La côte », *MdB* 28 (1983), 10. Sur le mont Korfeus au nord-ouest de la Syrie, appelé aujourd'hui, Sheikh Baraqat, on accomplissait le culte de Zeus Madbachos

lumière de ces données, on peut envisager que R. ʿAkiva suspecta l'adolescent d'avoir consacré sa bipenne à Jupiter Dolichenus. Il est du reste important de souligner que ce culte est attesté à Césarée-Maritime au III[ème] siècle, ainsi que nous l'apprend une dédicace fragmentée en son honneur.[508] Il n'est donc pas exclu que des éléments du rituel dolichénien, y compris la bipenne, étaient déjà connus en Palestine romaine au temps de R. ʿAkiva, au II[ème] siècle.

4.6.2. *Un culte syro-anatolien en l'honneur du Soleil en Phénicie et la bipenne*

Sur une monnaie du temps de Commode (180–192), frappée par l'atelier monétaire d'une cité côtière du nom de Gabala, située entre Arados et Laodicée-Maritime, apparaît un dieu barbu brandissant de la main droite une bipenne et tenant de la main gauche un bouclier. Cette divinité se tient debout sur des chevaux.[509] Seyrig est d'avis que cette divinité n'est autre qu'un dieu anatolien-syrien, originaire du nord de la Syrie qui aboutit aussi en Phénicie, que l'on doit assimiler à Hélios en raison de la présence de chevaux.[510] Seyrig avança l'idée selon laquelle Zeus, Tychè et Hélios représentaient la triade divine locale qui prédominait au sein du panthéon urbain depuis l'époque hellénistique et ce, jusqu'à l'époque romaine.[511] La conclusion de Seyrig repose sur le fait que dans la numismatique locale apparaît Hélios sous une apparence grecque des plus classiques.[512] Ceci est assez surprenant puisque les monnaies des villes de

---

au I[er] siècle, cf. Ch. Clermont-Ganneau, « Le Zeus Madbachos et le Zeus Bômos des Sémites », *RAO* 4 (1901), 164–165 ; *SEG*, 33 (1983), 377 no 1247 ; M. Gawlikowski, « Les temples dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine », J. M. Dentzer & W. Orthmann (eds.), *Archéologie et histoire de la Syrie*, II : *La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Paris 1992, 335. En Anatolie les dieux de l'orage furent assimilés aux montagnes et ce, depuis des temps très reculés, cf. V. Haas, *Hethitische Berggöter und hurritische Steindämonen : Ein Beitrag zur hethitischen und hurritischen Religion*, Mainz 1982. Enfin, concernant Jupiter Dolichenus, identifié au dieux des montagnes en Anatolie romaine, cf. Merlat (*Supra*, n. 504), 77, 93.

[508] B. Lifshitz, « Notes d'épigraphie palestinienne, II : Le culte de Jupiter Dolichenus à Césarée », *RB* 73 (1966), 255 ; Idem, « Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions », W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 503 ; J. Ringel, *Césarée de Palestine – Étude historique et archéologique*, Strasbourg 1974, 112.

[509] Seyrig (*Supra*, n. 487), 24 [= Idem, *Ibid.*, 94].

[510] *Ibid.*, 27 [= Idem, *Ibid.*, 97].

[511] *Ibid.*, 24–27 [= Idem, *Ibid.*, 94–97] ; Seyrig (*Supra*, n. 369), 359.

[512] Seyrig (*Supra*, n. 487), 22–24 & pl. III, figs. 13, 22 [= *Ibid.*, 92–94 & pl. III, *Ibid.*].

Phénicie depuis l'époque séleucide, n'arborent pratiquement jamais l'effigie d'Hélios, excepté dans les villes avoisinantes celle de Gabala, à savoir : Arados et Laodicée-Maritime.[513] Seyrig parvint donc à la conclusion suivante : l'apparition d'Hélios sur les émissions monétaires de ces cités n'est pas le fruit de la politique religieuse des Séleucides, mais plutôt, l'expression de croyances locales fort anciennes qui ne sont plus visibles que sous un aspect hellénisé. Autrement dit, Hélios apparaissant sur les monnaies de Gabala à l'époque hellénistique n'est qu'une imitation gréco-orientale tardive d'une divinité antique autochtone dont les affectations furent assurément solaires, puisqu'elle fut identifiée à Hélios, le dieu grec du Soleil. À l'époque hellénistique, l'interprétation grecque (*Interpretatio Graeca*) des cultes orientaux indigènes, fut de règle dans tout l'Orient. C'est cependant à l'époque impériale, que l'on assiste à une résurgence de l'essence orientale originelle de certaines divinités avec la réapparition d'attributs spécifiques. Ce phénomène est de règle pour de nombreuses cités de Phénicie et de Palestine au temps du principat.[514] Le panthéon de Gabala de l'époque hellénistique comprend donc une triade locale composée de Zeus (dieu suprême), Tychè (parèdre féminin secondaire) et Hélios (parèdre mineur). Zeus apparaissant sur les émissions monétaires de Gabala à l'époque hellénistique représente manifestement Ba'al Shamin ; quant à Tychè, il ne s'agit là probablement que d'une Astarté hellénisée.[515] Hélios est particulièrement intéressant, car à la différence des deux autres membres de la triade (Zeus et Tychè), le dieu grec du Soleil, disparut intégralement sur les monnaies impériales. À sa place, on distingue, comme sur l'exemplaire du temps de Commode, la divinité, flanquée de deux chevaux, exhibant une bipenne de la main droite. Seyrig est d'avis que la présence des montures témoigne de l'aspect héliaque de cette divinité, non pas du grec Hélios, mais d'une divinité anatolienne assez proche de Jupiter Dolichenus, affichant également un carac-

[513] *Ibid.*

[514] Ainsi par exemple, les émissions monétaires de Ptolémaïs-Akko à l'époque hellénistique portent l'effigie de Zeus olympien, et plus nous approchons de l'époque romaine, plus nous assistons à la disparition indolente de ce motif qui laisse la place à l'antique Ba'al syrien d'Héliopolis-Baalbek, Jupiter héliopolitain, c'est-à-dire Hadad ou Ba'al Shamin, cf. H. Seyrig, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39 (1962), 193–207 ; E. Friedheim, "The Pagan Syrian Cults of Ptolemais-Akko during the Hellenistic and Roman Periods", in : J. Schwartz, Z. Amar, N. Tziffer (eds.), *Jerusalem & Eretz-Israel – Arie Kindler Volume*, Ramat Gan – Tel Aviv 2000, 89–100. (héb.)

[515] Seyrig (*Supra*, n. 487), 22 [= *Ibid.*, 92].

tère solaire, comme le prouve la présence de la bipenne.[516] Selon Seyrig, la modeste cité de Gabala possédait à l'époque romaine un panthéon très singulier comparativement à ceux du reste de la Syrie, la Phénicie et la Palestine romaine. La divinité apparaissant sur la monnaie de Commode est originaire du nord de la Syrie et surtout d'Anatolie. La présence de la bipenne prouve incontestablement la nature solaire de ce dieu. Ce dernier pénétra le panthéon archaïque de la cité phénicienne de Gabala pour y devenir le parèdre mineur de la triade locale, assimilé à Hélios à l'époque hellénistique ce qui atteste davantage son aspect solaire. À ce niveau de la démonstration, il est fondamental de rappeler que conformément à certains chercheurs, et particulièrement Lieberman, la localité de Gabala (גבלא) mentionnée par trois fois dans le *Talmud*,[517] est à relier à Gabala de Syrie-Phénicie et non pas à la cité du même nom située dans la province romaine d'Arabie.[518] Il est remarquable que les Amoraïm de Palestine se firent l'écho d'une communauté juive locale

---

[516] *Ibid*., 25–26 [= *Ibid*., 95–96]. Signalons à ce propos, qu'à Sidon fut relevée une inscription grecque de l'an 47 a. C., dédicacée en l'honneur d'une divinité grecque anonyme par le chef de communauté des couteliers et autres armes blanches. Clermont-Ganneau démontra au XIX[ème] siècle que le dieu vénéré dans cette inscription fut d'origine sémitique, cf. Ch. Clermont-Ganneau, « Dédicace de la confrérie des couteliers de Sidon », in : Idem, *EAO*, I, Paris 1880, 100–104. Il n'est donc pas exclu que cette divinité orientale protégeait la production d'armes de métal, telles que la hache. Il est par conséquent probable, que la hache cultuelle fut liée au culte de divinités anatoliennes ayant revêtu aussi dans la ville, quelques caractéristiques religieuses phéniciennes.

[517] *TB Yevamot* 46a ; *TB Ketoubot*, 112a ; *TB ʿAvoda Zara*, 59a.

[518] Y. Ben-Zvi, "The Remains of Jewish Settlement in Idumaea", *BJPS* 4 (1936), 99 n. 1. (héb.) ; Lieberman confirma les arguments avancés par Ben-Zvi concernant l'attribution de la Gabala talmudique à celle de Phénicie, cf. S. Lieberman, « Gabala », *BJPS* 5 (1937), 44 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 413] (héb.). Voir aussi en ce sens, J. Schwartz, *Jewish Settlement in Judaea after the Bar-Kochba War until the Arab Conquest*, Jerusalem 1986, 169–170. (héb.) Ces critiques rejettent l'avis communément partagé par les chercheurs, selon lequel il faudrait identifier la Gabala talmudique avec une ville du sud de la province romaine d'Arabie, cf. S. Y. Rappaport, *Erekh Milin*, Prague 1852 (réimp. Varsovie 1914), s.v. « Edom », 15d (héb.) ; Y. Horovitz, *The Land of Israel and its Vicinity*, Vienne 1923, 180 n. 7 (héb.) ; S. Klein, *Sefer Ha-Yichouv*, I, Jerusalem 1939, 26, s.v. « גבלא » (héb.) ; L. I. Levine, "Palestine in the Third Century", in : S. Safrai, Y. Tsafrir, M. Stern (eds.), *Eretz-Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, I : *Political, Social and Cultural History*, Jerusalem 1982, 128 (héb.) ; R. Yankelevitch, "The Relative Size of the Jewish and Gentile Populations in Eretz-Israel in the Roman Period", *Cathedra Quarterly* 61 (1991), 167 (héb.) ; B. Z. Rosenfeld, *Lod and its Sages in the Period of the Mishnah and the Talmud*, Jerusalem 1997, 161 & n. 345. (héb.)

qui socialement ne se démarquait pas de la population non-juive. Ainsi R. ʿHiyya b. Abba déclara au III[ème] siècle.

> leurs fils batards, leur vin interdit, leur préparation du lupin comme étant une cuisson non-juive, car ils ne sont pas scrupuleux des commandements [littéralement : fils de la Thora] [על בניהם שהם ממזרים ועל יינם משום יין נסך ועל תורמוסן משום בישולי נכרים, לפי שאינן בני תורה].[519]

Il s'avère donc, que dans la localité de Gabala, où la population fut majoritairement non-juive, résidaient des Juifs qui non seulement n'acceptaient pas l'autorité rabbinique, mais en plus, s'assimilaient parmi la population païenne environnante. Il est donc fort probable que ces Juifs connaissaient les dieux de la cité. L'unique endroit en Phénicie, d'où nous soit parvenu un témoignage consistant, reliant intimement Hélios et la bipenne à l'époque romaine, et qui fut connu des Rabbins de Palestine romaine, est la cité de Gabala sur la côte syrienne. Si l'adolescent en question dans l'anecdote rabbinique fut réellement originaire de la ville de Gabala, il est compréhensible que R. Akiva le soupçonna *a priori* d'avoir accompli un acte idolâtre, en vertu de quoi, le sage s'enquit de l'identité du destinataire auquel la bipenne fut consacrée.[520] Cette hypothèse est corroborée par nos connaissances concernant le niveau de religiosité de la communauté juive à Gabala au III[ème] siècle – qui manifesta des signes d'assimilation et d'acculturation au paganisme ambiant – et sur la place déterminante occupée par la divinité solaire anatolienne, dont la bipenne fut l'attribut, au sein du panthéon local depuis la fin du II[ème] siècle.

4.6.3. *Le culte d'Héraclès à Palmyre – Le Soleil et la bipenne*

Un document iconographique illustrant admirablement bien les rapports étroits entre la bipenne et les cultes solaires et lunaires au Levant antique fut relevé à Palmyre. Sur des tessères apparaît Héraclès tenant de sa main droite une bipenne.[521] Selon Seyrig, la bipenne tenue par Héraclès est un attribut appartenant à l'antique dieu babylonien Nergal, auquel Héraclès fut identifié. Conséquemment à cette

---

[519] *TB Yevamot*, 46a ; *TB ʿAvoda Zara*, 59a.

[520] Cela, en dépit du fait qu'il n'y ait pas de certitude qu'au temps de R. ʿAkiva (II[ème] siècle) existait une communauté juive à Gabala et que celle-ci s'assimila à l'environnement païen.

[521] H. Seyrig, « Héraclès-Nergal », *Syria* 24 (1945), 64, no 10 ; 66, nos 12–14 ; 67, nos 15 (?)–16 [= Idem, *Antiquités syriennes*, IV, Paris 1953, 3–7].

identification syncrétique, la bipenne correspond à la massue propre au type grec d'Héraclès. Sur la tessère nº 10 rapportée par Seyrig, on distingue à l'avers la massue en question et au revers une divinité brandissant une bipenne, coiffée d'un *calathos* au dessus duquel est juchée une étoile. À l'arrière-plan gauche on observe la lune et une étoile (peut-être le Soleil ?).[522] Seyrig est d'avis que les deux côtés de la tessère représentent le même dieu syncrétique, la massue illustrant Héraclès le grec, et de l'autre côté on distingue Nergal sous apparence syro-babylonienne qui fut adoré à Palmyre aux premiers siècles de l'ère commune.[523] Cette tessère palmyrénienne atteste par conséquent le rôle de la bipenne qui caractérise le pouvoir cosmique (Soleil et Lune) suprême d'Héraclès. Selon Robert du Mesnil du Buisson, il faut expliquer différemment la signification religieuse d'Héraclès tenant la bipenne sur la tessère étudiée.[524] Ce critique démontra par ailleurs qu'il faut souvent dissocier les motifs iconographiques apparaissant sur les tessères. Il n'y a donc pas, à l'en croire, de lien direct entre Héraclès et Nergal, puisqu'une divinité sur l'avers n'a que peu de rapport avec les attributs divins figurant sur le revers. Héraclès placé sur la tessère nº 10 est, selon ce chercheur, le parèdre mineur d'une triade divine locale composée de Zeus (Baal-Shamin), Atargatis (Atar'ata), et notre dieu, qui d'une certaine manière correspondrait aux éléments mineurs des triades syriennes, qui arborent des pouvoirs solaires tels que Mercure héliopolitain de Baalbek, Héraklès-Melqart de Tyr, Hélios de Gabala, Mercure à Akko etc. . . C'est dans cette optique qu'il faudrait, suivant le comte du Mesnil du Buisson, interpréter l'apparition de la lune et d'une étoile (peut-être s'agit-il du Soleil ?) sur la tessère en question.[525]

---

[522] *Ibid.*, 64, pl. II, 10.

[523] *Ibid.*, 67 [= *Ibid.*, 6]. Rappelons à ce propos que le lien entre la bipenne, Nergal et le Soleil, remonte à des temps très reculés, ainsi que le prouve une hache, arborant des caractéristiques solaires, datée du 13ème a. C. consacrée à Nergal, cf. J. V. Canby, "Hittite Art", *BA* 52 (1989), 126.

[524] R. du Mesnil du Buisson, « Le dieu à la Bipenne – Nergal et Héraclès », Idem, *Les tessères et les monnaies de Palmyre*, Paris 1962, 295–298.

[525] Il nous reste à signaler que Hêroon, l'Égyptien, dont le culte existait à Gaza à l'époque romaine [cf. Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 30 ; Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel*, 45] était un dieu solaire, qui apparaît au moins une fois en Égypte accompagnée d'une bipenne, cf. H. Seyrig, « Genneas et les dieux cavaliers en Syrie », *Syria* 26 (1949), 241–242 & n. 1. Quant à Hêroon en tant que dieu solaire, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 245. Et al. Ce phénomène est cependant assez rare en Égypte, il semble, par conséquent, que l'élément cultuel dans l'anecdote de R. 'Akiva, est beaucoup plus proche d'une réalité syro-anatolienne qu'égyptienne.

Il est donc avéré que dans l'espace religieux de la Syrie, la Phénicie et l'Anatolie à l'époque du principat, la bipenne était l'attribut de divinités célestes, et particulièrement solaires et lunaires, originaires de Syrie du nord et d'Anatolie. Nous n'avons pas trouvé de dieux gréco-romains du type chtonique ou marin ou de tout autre genre, qui eurent pour attribut cultuel la bipenne. On comprend par conséquent la raison pour laquelle, R. ʿAkiva focalisa son investigation sur une éventuelle consécration de la bipenne à une divinité solaire, lunaire ou cosmique. Ce docteur de la Loi connaissait donc le détail cultuel débattu dans ce chapitre. Au regard de ce qui a été énoncé, il faut résumer comme il suit : le culte solaire jouit d'un regain de popularité surtout au III^{ème} et IV^{ème} siècles, ainsi que nous apprenons des sources archéologiques et littéraires romaines qui traitent de ce sujet. La Palestine romaine et les régions avoisinantes n'échappent pas à ce cadre religieux. Aussi bien les sources archéologiques régionales que les textes talmudiques certifient la vitalité de la religion solaire au II^{ème}, et encore plus au III^{ème} et IV^{ème} siècles de l'ère chrétienne. Nous avons démontré que certains Sages, tels que R. ʿAkiva, avaient une profonde connaissance du culte solaire et redoutèrent son influence sur le peuple juif. Des Juifs, adolescents et adultes (cf. le texte du *Sefer Ha-Razim* susmentionné), furent considérablement marqués par les religions solaires et cosmiques, ce qui explique les foudres des Tannaïm et Amoraïm à leur égard et envers leurs desservants. C'est à la lumière de cette réalité complexe que nous devons expliquer la présence de Sol Invictus sur la mosaïque de la synagogue de Hammat Tibériade, ainsi que l'orientation religieuse des fidèles qui s'y rendaient pour y prier.

4.7. La synagogue de Severus et les Sages

Les Sages palestiniens du IV^{ème} siècle, ne pouvaient pas, selon nous, fréquenter la synagogue de Severus, en raison de plusieurs facteurs. En premier lieu, l'image d'Hélios placée au centre de la mosaïque est en parfaite contradiction avec un texte de *Halakha* tannaïtique explicite :

> Toutes les idoles sont interdites, car elles sont adorées au moins une fois l'an, telles sont les paroles de R. Méir. Et les Sages disent : N'est interdit que celle [c-à-d : la statue] qui a [autre version : dans sa main]

Sol Invictus à Hammat Tibériade

> un sceptre, un oiseau ou un globe. Rabban Shimon b. Gamaliel dit : Quiconque tient dans sa main quoi que ce soit.[526]

Selon L. I. Levine, cette tradition tannaïtique prouve irrécusablement, qu'une expression artistique comme celle d'Hélios ne pouvait pas provenir du cercle rabbinique.[527] Ensuite, c'est à la lecture de plusieurs exégèses de l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*, que l'on déduit que les Sages ne pouvaient aucunement tolérer la conception d'une telle iconographie au sein des synagogues et particulièrement celle d'Hélios. Dans la *Mekhilta de R. Ishmael*, nous lisons comme il suit :

> « [Ne m'associez aucune divinité ; dieux d'argent, dieux d'or], n'en faites point pour votre usage » (*Exd.*, 20, 20) Ne dis pas, puisque la Thora a permis de faire [c-à-d : des images] dans le temple, voilà que j'en

---

[526] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 1 (éd. Rosenthal, 38–39) ; *Tosefta ʿAvoda Zara*, 5 (6) 1 (éd. Zuckermandel, 468). À Beth-Alpha, les mains d'Hélios ne sont pas visibles (Dothan, *Supra*, n. 358 – II[ème] publication), 40. À Naaran (ʿAin Douq près de Jéricho), Hélios tient apparemment les rênes d'un cheval (Dothan, *Ibid.*). Autrement dit, cette représentation est interdite suivant l'avis de R. Shimon b. Gamaliel lequel est d'avis que celui qui tient quoi que ce soit est proscrit. À Hammat Tibériade, Hélios est complétement prohibé par les Sages et par Rabban Shimon b. Gamaliel, puisqu'il tient de la main gauche un globe et un fouet (Dothan, *Ibid.*), que l'on pourrait assimiler au sceptre/bâton évoqué dans la *Mishna*. Le globe et le fouet sont non seulement les attributs d'Hélios, mais également ceux de l'empereur romain au III[ème] siècle, tous deux identifiés réciproquement, cf. A. Alföldy, « Insignien und Tracht der römischen Kaiser », *MDAI* 50 (1935), 117ff.

[527] L. I. Levine, *The Rabbinic Class in Palestine during the Talmudic Period*, Jerusalem 1985, 121–122. (héb.) ; Idem, *Judaism and Hellenism in Antiquity : Conflict or Confluence*, Jerusalem 2000, 133. (héb.)

> fais dans les synagogues et dans les maisons d'étude, c'est pourquoi il est dit : n'en faites point pour votre usage [הריני עושה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ת"ל : לא תעשו לכם]. Autre explication : « n'en faites point pour votre usage », Ne dites-pas, voilà que nous faisons [des images] pour ornement [c-à-d : pour embellir] ainsi que d'autres font dans les cités [הרי אנו עושין לנוי כדרך שאחרים עושין במדינות], c'est pourquoi il est dit : n'en faites point pour votre usage.[528]

Les Sages de la *Mishna* stipulèrent qu'il est interdit de dessiner aussi bien le Soleil que la Lune en promulguant comme il suit :

> . . . « Ne m'associez [aucune divinité] » (*Exd.*, 20, 20) Ne les faites pas [= ne dessinez pas] comme la représentation de mes serviteurs [שמשי, c'est aussi là un aphorisme avec une autre signification de ce terme : mon Soleil] qui me servent [litt : qui servent devant moi] comme le Soleil et la Lune, les étoiles et les astres. [לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני כנון חמה ולבנה . . .].[529]

Un autre texte de la *Mekhilta* stipule comme il suit :

> On ne fera aucune de ces images mais peut-être serait il envisageable de faire l'image du Soleil, de la Lune, des étoiles et des astres ? c'est pourquoi est-il dit : « Tu pourrais aussi porter tes regards vers le ciel [et, en voyant le Soleil, la Lune, les étoiles, toute la milice céleste, tu pourrais te laisser induire à te prosterner devant eux et à les adorer] » (*Deut.*, 4, 19).[530]

Les Sages, œuvrant au III[ème] siècle, critiquaient les artistes juifs qui dessinaient la représentation du Soleil.[531] Les Rabbins de la *Mishna* et du *Talmud* ne pouvaient donc pas considérer l'effigie d'Hélios uniquement à titre ornemental. Selon les Rabbins, le portrait héliaque véhiculait également des éléments cultuels païens. Il n'est du reste pas superflu de rappeler que dans la théologie mithriaque, qui fut ralliée de près au culte de Sol Invictus aux III[ème] et IV[ème] siècles, l'iconographie remplit un rôle primordial dans l'accomplissement des rites en l'honneur de Mithra.[532] Dans de nombreux *Mithraea*,

---

[528] *Mekhilta de R. Ishmael, Yithro – Massekhta de-Bahodesh*, 10 (éd. Horovitz-Rabin, 241).

[529] *TB Roch Hachana*, 24b ; *TB ʿAvoda Zara*, 43a.

[530] *Mekhilta de R. Ishmael, Yithro – Massekhta de-Bahodesh*, 6 (éd. Horovitz-Rabin, 225).

[531] *Cant. Rabba*, 1, 40 (éd. Dunsky, 33) : « Autre enseignement : '[Ne me regardez pas avec dédain parce que je suis noirâtre ; c'est que le Soleil m'a hâlée.' (*Cant.* 1, 6) C'est parce que j'ai fait [= dessiné] des chars de chevaux pour le Soleil [על שעשיתי מרכבות של סוסים לשמש . . . »

[532] Turcan (*Supra*, n. 105), 67–68.

on releva effectivement des scènes sculptées décrivant *Mithra tauroch-tone*, qui après le sacrifice apparaissait à un banquet en compagnie d'Hélios, conjugant de la sorte, pour ainsi dire, la force fécondatrice du taurochtone avec la toute puissance cosmique attribuée à Hélios, considéré alors comme véritable démiurge de l'univers. L'iconographie trouvée dans chaque *Mithraeum* n'était autre qu'un véritable guide cultuel assurant le mithriaste de réaliser avec précision les rites requis en l'honneur du dieu perse, au terme desquels, ce dernier fusionna intégralement avec Sol Invictus.[533] Il est donc légitime de supposer, que l'image de Sol Invictus dans la synagogue de Hammat Tibériade du III^{ème}–IV^{ème} siècles, ne fut pas dénuée de toute signification cultuelle païenne. De plus, il est juste de rappeler que dans l'inscription principale apparaissant sur la mosaïque, il est fait mention de huit donateurs, dont seulement sept noms subsistèrent. Ces noms sont tous gréco-latins. En voici le détail : Μάξιμος (Maximus), Ἀβουδέμος, Ζωΐλος, Ἰοῦλλος (Julus), Καλλίνικος, Εἰορτάσις, Σευὴρος (Severus).[534] Severus qui est mentionné dans l'inscription est qualifié de θρεπτὸς τῶν λαμπροτάτων πατριαρχῶν, c'est-à-dire de disciple qui grandit dans la maison des illustres patriarches. Autrement exprimé, Severus fut très proche de la lignée patriarcale, ce qui laisse à penser que les Rabbins, avec comme chef de ligne le patriarche (*Nassi*) en personne, donnèrent leur assentiment à la présence de motifs païens sur une telle mosaïque. Cette assertion n'en est pas pour autant irrécusable. Le fait que Severus ait été éduqué au sein de la mouvance des patriarches n'implique pas nécessairement l'adhésion de ceux-ci à une telle entreprise. De plus, quand bien même le

---

[533] *Ibid.*

[534] B. Lifshitz, « Die Entdeckung einer alten Synagogue bei Tiberias », *ZDPV* 78 (1962), 180–184 ; Idem, « L'ancienne synagogue à Tibériade, sa mosaïque et ses inscriptions », *JSJ* 4 (1973), 43–55 ; Idem, "The Ancient Synagogue in Hammat Tiberias – Its Mosaic and Inscriptions", in : *Studies in Jewish History and the Land of Israel*, 3, Haifa 1975, 104–105. (héb.) Pour davantage de renvois bibliographiques, cf. L. Roth-Gerson, *The Greek Inscriptions from the Synagogues in Eretz-Israel*, Jerusalem 1987, 65. (héb.). Notons que le problème de l'appartenance ethnique des donateurs en question n'est pas clairement solutionné. Roth-Gerson suppose que certains n'étaient pas juifs, car ils arborent des patronymes qui d'un point de vue purement onomastique sont inconnus chez les Juifs, ainsi celui de Εἰορτάσις, cf. Roth-Gerson, *Ibid.*, 67 : « l'onomastique ne constitue certainement pas une preuve suffisante. Toutefois, dans une cité juive telle que Tibériade, la présence de tels noms suggère que certains des donateurs n'étaient pas juifs. » (traduction de l'hébreu) Les Gentils qui avec les donateurs juifs, contribuèrent à la réalisation ainsi qu'à l'agencement de cette mosaïque avec Sol Invictus en son milieu, ne pouvaient ignorer l'aspect cultuel du dieu solaire au début du IV^{ème} siècle.

Le Soleil sur la mosaïque de la synagogue de Sepphoris

patriarche et sa maison auraient approuvé la mise en œuvre de cette mosaïque, on ne peut établir de connivence systématique avec le milieu rabbinique, du fait des profondes dissensions existantes entre le monde des Sages et celui des patriarches aux III^{ème}–IV^{ème} siècles.[535] Qui étaient donc les fidèles qui priaient dans la synagogue de Severus à Hammat Tibériade ? Les symboles juifs s'y trouvant tels que l'arche sainte, les deux candélabres etc. . . mêlés avec les images païennes comme celle de Sol Invictus, prouvent que les adeptes de cette synagogue furent considérablement influencés par la confluence syncrétique du judaïsme et du paganisme. On peut supposer que les Juifs de Hammath Tibériade furent bien plus proches de la culture païenne que les fidèles de la synagogue de Sepphoris du VI^{ème} siècle, où l'on trouve également des motifs iconographiques témoignant de l'adoption de la culture gréco-romaine, ainsi : le zodiaque, des chevaux attelés à un char, etc. . . Cela dit, Sol Invictus est manquant et l'on peut discerner à sa place le Soleil et la Lune.

---

[535] Avi-Yonah, *In the Days of Rome*, 99–104. (héb) ; Levine (*Supra*, n. 527 – I^{ère} publication), 126–129.

En d'autres termes, il y a une limite aux influences païennes, et c'est probablement la raison pour laquelle, à Sepphoris, l'image de Sol Invictus n'y fut pas représentée, à une période (VI^{ème} siècle) où son culte fut en plein déclin,[536] pour ne pas dire éteint. Comparativement, dans la mosaïque de Hammat Tibériade (IV^{ème} siècle), au moment où le culte solaire est au sommet de sa gloire dans l'empire romain, Sol Invictus apparaît au centre de la synagogue !

Il nous semble par conséquent, que les fidèles de la synagogue de Hammat Tibériade exprimèrent, manifestement avec la désapprobation des Sages, la suprématie du dieu unique avec celle de Sol Invictus.[537] Cette expression artistique peut-être expliquée à la lumière

---

[536] À en croire Weiss (*Supra*, n. 361), 110, la représentation du Soleil à la place d'Hélios n'est que la personnification de ce dieu et véhicule par conséquent un message analogue. Ce critique cherchera, néanmoins, dans la suite de son ouvrage, à élucider la raison pour laquelle les artistes omirent délibérément de figurer Hélios à Sepphoris, à la différence des autres mosaïques synagogales de Galilée. Son explication est la suivante [*Ibid.*, 235] : "it should not be assumed that the absence of Helios in the Sepphoris synagogue mosaic is the result of the local inhabitant's religious anti-pagan extremismi ; the zodiac itself and the depictions of the seasons and some of the signs containing mythological images – such as the centaur in Sagittarius, the goddess of earth in Virgo, or the youths in Gemini – will prove otherwise. Furthermore, the abundance of examples from the archaeological finds, as well as the knowledge that the power of idolatry had waned in the talmudic period preclude this possibility." Ce dernier argument repose sur les travaux d'Urbach, cf. *Ibid.*, n. 69. Cette tentative de réponse est difficilement acceptable, puisque l'image d'Hélios/Sol Invictus avait, d'une part, une teneur et un impact cultuels sur les masses populaires bien plus considérables que les représentations païennes de certains signes du zodiaque. D'autre part, la prétendue disparition de l'attirance du paganisme est scientifiquement obsolète ainsi que nous l'avons démontré. Il convient, du reste, de noter que Weiss proposa lui-même de comparer le quadrige de la mosaïque de Sepphoris plaçant en exergue l'effigie du soleil, à celui transportant le bétyle d'Émèse du temps d'Élagabale (218–222), apparaissant notamment sur les émissions monétaires d'Aelia Capitolina, cf. *Ibid.*, 110. En dépit de problèmes d'anachronisme, et dans la mesure où cette analogie serait plus qu'accidentelle, le caractère païen du soleil apparaissant sur la mosaïque de Sephorris en serait, au contraire, accentué. Weiss a montré, par ailleurs, que les différents motifs iconographiques de la mosaïque de la synagogue de Sepphoris étaient conformes à certains textes midrashiques [cf. Z. Weiss, "The Sepphoris Synagogue Mosaic and the Rôle of Talmudic Literature in its Iconographical Study", in : L. I. Levine & Z. Weiss (ed.), *From Dura to Sepphoris – Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, JRA Supp. 40, Portsmouth, Rhode Island 2000, 28–30 : « the Sepphoris synagogue mosaic is the first elaborate example found within the boundaries of ancient Palestine which demonstrates the centrality of Talmudic Literature. »]. Si ses conjectures sont confirmées, cela impliquerait que la présence du quadrige solaire en l'absence d'Hélios, fut elle-aussi en accord avec les injonctions rabbiniques, prouvant ainsi indubitablement que la représentation de *Sol Invictus* sur d'autres mosaïques de synagogues antiques, notamment celle de Hammat Tibériade, était inconciliable avec l'esprit des Rabbins.

[537] Face à cette dialectique on pourrait opposer deux objections majeures. En premier lieu, si la synagogue de Severus à Hammat Tibériade était réellement un

des sources romaines du IV[ème] siècle, tel que le discours de Julien l'apostat en l'honneur du Soleil invincible, ou des propos tenus par Macrobe dans ses *Saturnalia*, où Sol Invictus est présenté comme la

---

centre cultuel « libéral » voire « réformé », alors il nous incombe de savoir où priaient les Sages de Tibériade à la fin du III[ème] siècle, tels que R. Yohanan (décédé en 279) et ceux du IV[ème] siècle, ainsi que tout le peuple qui leur était associé, parfois assujetti. Ensuite, plusieurs églises byzantines de Palestine arborent elles-aussi le motif héliaque sur leurs mosaïques, voir notamment G. M. Fitzgerald, *A Sixth Century Monastery at Beth-Shean*, Philadelphia 1939, 7, pl. VI. Et al. Serait-il envisageable de dire qu'Hélios représenté dans ces églises était perçu comme un véritable dieu du paganisme, connaissant la lutte implacable que les pères de l'Église menèrent contre l'idolâtrie ? À cette interrogation nous réponderons ainsi : Les pères de l'Église combattirent en effet de façon virulente le paganisme ambiant, et ce, depuis que le christianisme s'adressa essentiellement à un auditoire d'origine païenne depuis la fin de la révolte de Ben Kosba, cf. Avi-Yonah, *In the Days of Rome and Byzantion*, 122–123. Et al. Cependant, la chrétienté juvénile, dut souvent contre son gré christianiser des coutumes polythéistes ancestrales qu'elle ne put entièrement éradiquer de la conscience religieuse de ces païens convertis depuis peu. Sur les festivités du 25 décembre et du 1er janvier à connotation profondément païenne, cf. M. Meslin, *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain – Étude d'un rituel de nouvel an*, CL 115, Bruxelles 1970, 51–52. Et al. Ou encore, le motif chrétien de *Maria Lactans*, héritière directe en Égypte *d'Isis Lactans*. Il est ainsi assez manifeste que nombre de croyances païennes furent impatronisées par la chrétienté, à défaut de pouvoir les éliminer, faisant apparaître un syncrétisme pagano-chrétien, cf. U. Rappaport, « Syncretism », in : *EH* 25, Jerusalem 1988, 968–969. (héb.) ; R. MacMullen, *Christianisme et paganisme du IV[e] au VIII[e] siècle*, Paris 1998, 145ff. On est donc en droit de supposer que les dirigeants de l'Église acceptèrent la présence d'Hélios contre leur gré. Cette décision fut, probablement là encore, directement issue d'une pression des couches populaires païennes qui voyaient en Hélios une divinité toute puissante au IV[ème] siècle. Dans les églises byzantines du VI[ème] siècle, Hélios fut déjà considéré comme un motif chrétien à part entière dénué de ses aspects cultuels païens d'origine. Concernant la première question, on répondra que les Rabbins pouvaient prier dans la synagogue découverte 500 mètres au nord de l'enceinte située au sud de la cité de Hammath Tibériade, datée elle aussi du IV[ème] siècle, cf. M. Dothan, « Hammath Tiberias », *NEAEHL*, II, Jerusalem 1992, 514. (héb.). Signalons aussi les vestiges d'une synagogue modeste retrouvés au nord de la cité de Tibériade, cf. Y. Hirschfeld, « Tiberias », *Ibid.*, 566. (héb.) Toutefois, ce site est daté du VI[ème] siècle, cf. *Ibid.* Bien que du point de vue archéologique c'est à ce jour la seule synagogue qui est attestée dans le territoire de la cité de Tibériade, on ne peut occulter nombre de sources littéraires qui témoignent de l'existence de synagogues *intra muros* à l'époque du second temple, de la *Mishna* et du *Talmud*. Sur l'existence à Tibériade d'une synagogue à l'époque de la Grande Révolte juive contre Rome (66–73), cf. Josèphe, *Vita* 54 (éd. Stein, 69 & n. 1). Pour des synagogues du temps de Yavné (I[er]–II[ème] siècles) et de l'époque postérieure à celle de Ben Kosba après 135, cf. *Mishna Eruvin*, 10, 10 ; *TB Berakhot*, 5a ; *TB Yevamot*, 96b. Au III[ème] siècle, il existait une synagogue de Juifs babyloniens, cf. *TJ Shabbat*, 4, 2 (7a) ; *TJ Yoma*, 7, 1 (44b) : « בר עולא חונא דכנישתא דבבלאי » ; *TJ Meguila*, 4, 5 (75b) ; *TJ Sota*, 7, 6 (22a). Pour la synagogue des Juifs tarsiens, cf. *TJ Sheqalim*, 2, 7 (47a). Quant à la synagogue des membres de la Boulè de Tibériade, cf. *Ibid.*, 6, 3 (50c.) ; *TJ Taaniot*, 1, 1 (64a). Une inscription funéraire nous apprend aussi l'existence d'une synagogue des Juifs d'Antioche, cf. M. Schwabe, « Tiberias Revealed Through Inscriptions », in : H. Z. Hirschberg (ed.) *All the Land of Naphtali*, Jerusalem 1968, 183. (héb.)

divinité suprême par excellence, qui embrasse tous les dieux y compris la divinité de l'empereur. Autrement dit, au IV^{ème} siècle, Sol Invictus devint une figure emblématique de l'hénothéisme, une figure monothéiste dans un ensemble polythéiste. Il nous semble que les fidèles de la synagogue de Hammat Tibériade trouvèrent un dénominateur commun entre les aspects « monothéistes » du culte de Sol Invictus et la croyance en Yahwé, dieu unique par définition. Ce rapprochement conceptuel a pu permettre cette *Interpretatio Iudaica* de Sol Invictus et de son culte.

Les sources archéologiques et littéraires rapportés en amont prouvent que les cultes païens remplirent un rôle prépondérant dans la vie religieuse des Gentils résidant en Palestine romaine et dans les régions adjacentes. Il semble désormais avéré que des Juifs furent profondément influencés par le paganisme ambiant et certains d'entre eux accomplirent même des rites polythéistes pour des motifs divers. La représentation de Sol Invictus dans la synagogue de Hammat Tibériade prouve qu'au sein du judaïsme rabbinique, évoluaient des Juifs qui furent considérablement imprégnés par la culture païenne, provoquant ainsi un phénomène pleinement syncrétique à travers l'apparition du Soleil invincible. Les hypothèses échafaudées par Urbach sur la prétendue immunité du peuple juif face à un paganisme environnant perçu arbitrairement comme décadent, semblent, par conséquent, ne plus avoir de grande valeur scientifique que des preuves incontestées viendraient étayer. À la lumière de cette réalité où des Juifs furent – à plusieurs niveaux – marqués par le paganisme ambiant, il est indubitable que les Rabbins devaient connaître sans réserve les cultes païens environnants, afin d'endiguer l'assimilation, voire l'acculturation, des Juifs à la population non-juive et à la culture païenne.

CHAPITRE 5

LE PAGANISME CONNU DES RABBINS

Quels sont les cultes païens que les Rabbins connaissaient ? Il est logique de supposer que les Sages de la *Mishna* et du *Talmud* avaient essentiellement connaissance des cultes qui furent observés dans leur entourage immédiat. Les cultes païens en Palestine romaine se divisent en cultes syriens qui occupèrent une place de toute première importance dans les panthéons locaux ainsi à Ptolémaïs-Akko,[538] à Ascalon,[539] à Néapolis-Sichem,[540] à Gaza,[541] à Diospolis-Lydda[542] ainsi que dans de nombreux autres endroits. Ensuite, il s'agit de cultes gréco-romains qui furent dominants dans les panthéons de cités telles

---

[538] E. Friedheim, "The Syrian Pagan Cults of Ptolemais-Akko during the Hellenistic and Roman Periods", in : J. Schwartz, Z. Amar, I. Ziffer (eds.), *Jerusalem and Eretz-Israel – Arie Kindler Volume*, Ramat-Gan Tel-Aviv 2000, 89–100. (héb.)

[539] Idem, "The Pagan Cults of Ascalon during the Roman Period", in : Z. Safrai, A. Sasson & N. Saguiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel Aviv 2001, 147–174. (héb.)

[540] Idem, "The Pagan Syrian Cults of Neapolis-Shechem after the Bar Kokhba Revolt", *Judea and Samaria Research Studies* 7 (1998), 141–153. (héb.)

[541] À l'époque impériale, le culte civique principal de Gaza est à n'en pas douter celui de Zeus Marnas, une réplique de Ba'al Shamin le phénicien et de Hadad le syrien. Ce culte est aussi attesté au Hauran à l'époque romaine, cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 102 ; Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel*, 44, 45 ; M. Avi-Yonah, *Geographical History of the Land of Israel from the Persian Period to the Arab Conquest*, Jerusalem 1984[5], 117 ; Flusser, "Paganism in Palestine", 1077 ; Schürer, *The History of the Jewish People*, 30 & n. 7. Voir aussi l'excellente étude de G. Mussies, "Marnas God of Gaza", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2412–2457. Sur les origines syriennes de ce dieu voir aussi : Sourdel, *les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 44.

[542] Le dieu principal de la cité de Lod/Diospolis n'est autre que Jupiter héliopolitain apparaissant sur les émissions monétaires du III[ème] siècle, cf. Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis during the Roman Period*, Jerusalem 1985, 55 no 154 (Geta period 209–211) ; M. Rosenberger, *City-Coins of Palestine*, II, Jerusalem 1975, 30 nos 8 (208–209 C.E.), 12 (Geta period) ; H. Seyrig, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39 (1962), 201 & n. 3 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 309 ; II, Leiden 1977, 544 ; Idem, « Baalbek – Grand centre religieux sous l'empire », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2502 ; E. Friedheim, « Quelques remarques sur l'introduction du culte de Jupiter héliopolitain à Emmaüs-Nicopolis à l'époque romaine », *RB* 109 (2002), 103.

que Sébastè-Samarie et Aelia Capitolina à l'époque romaine[543] et qui furent aussi représentés à moindre mesure dans les différents cultes civiques de Palestine.[544] Il est donc vraisemblable que les Juifs de Lydda, de Césarée-Maritime ou bien encore ceux résidant à Ascalon, connaissaient les caractéristiques rituelles essentielles des cultes en vigueur dans ces cités.[545] L'hypothèse selon laquelle, les lois rabbiniques en rapport avec l'idolâtrie seraient, pour l'essentiel mais pas systématiquement pour autant, étroitement liées au paganisme syro-palestinien ou gréco-romain environnant, repose sur une anecdote talmudique pleine d'intérêt. Les Chrétiens de la ville de Césarée-Maritime (IV^{ème} siècle), ne comprenaient pas la raison pour laquelle Rav Safra, grand Amora babylonien, était paradoxalement inexpérimenté dans l'interprétation des textes bibliques, à la différence de ses homologues palestiniens, qui eux étaient très versés dans l'exégèse. R. Abbahou, une figure de proue du milieu rabbinique résidant aussi à Césarée, leur répondit en ces termes :

---

[543] E. Friedheim, "The Pagan Cults of Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods and the Ethnical Composition of the Local Population", *Judea and Samaria Research Studies*, 6 (1997), 157–170 (héb.) ; Idem, "Pagan Cults of Aelia Capitolina – A City without Syncretism", in : A. Faust & E, Baruch (eds.), *New Studies on Jerusalem – Proceedings of the third Conference Dec. 11th 1997*, Ramat Gan 1998, 29–42. (héb.)

[544] Bien que majoritairement orientaux les cultes de Ptolémaïs-Akko sont parfois grecs et romains tels que ceux de Déméter, de Koré-Perséphone, des Dioscures, d'Hygie, de Poséidon ainsi que celui de Némésis et autres, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 239, s. v. "Ptolémaïs-Akko". En dépit du fait que les religions païennes attestées à Ascalon à l'époque romaine étaient essentiellement syriennes, nous y rencontrons aussi des divinités gréco-romaines telles que : Apollon, Dionysos, Déméter, Koré, les Dioscures, Hécate, Nikè et Poséidon, cf. *Ibid.*, 236, s. v. "Ascalon". Il est donc clair que des cultes gréco-romains perdurèrent en Palestine romaine non seulement sous des aspects syncrétiques alliant les cultes orientaux, mais aussi parfois sous des formes grecque et romaine d'origine.

[545] Parallèlement à cela, il est logique de supposer que dans des cités telles que Sidon, Tyr, Antioche, où les Sages se rendaient régulièrement, le paganisme local, qui était majoritairement syro-phénicien sous un aspect hellénisé, ne leur était sûrement pas inconnu. Concernant la communauté juive et les Sages à Tyr et à Sidon, cf. par exemple : *Mishna Ketoubot*, 7, 10. À propos des Juifs de la ville de Scythopolis/Beth-Shean qui avaient pour coutume de voyager de Tyr à Sidon pour des raisons commerciales, cf. *TB Pessahim*, 50b. R. Yossé habitait Sidon, cf. *Tosefta 'Avoda Zara*, 1, 8 (éd. Zuckermandel, 461). Et al. Rabban Shimon b. Gamaliel II (160–180 env.) se rendit à Sidon, cf. *TJ Sheqalim*, 6, 2 (50a) ; *TJ Guittin*, 7, 5 (48b). À propos de Abba Youdan de Sidon (אבא יודן איש צידון), cf. *Tosefta Yevamot*, 14, 7 (éd. Lieberman, 53) ; *Tosefta Oholot*, 18, 7 (éd. Zuckermandel, 616) ; *TB Yevamot*, 122a. R. Yohanan avait pour coutume de se rendre régulièrement à Tyr, cf. *TB Berakhot* 33a ; *TB Ketoubot*, 7a. Pour Abba Gourion de Sidon, cf. *TJ Nazir*, 7, 1

> Nous, qui résidons parmi vous, et qui controversons avec vous [c-à-d : sur l'interprétation de passages bibliques], on approfondit [le manuscrit espagnol rajoute : la Bible ומעיינין בקראי], tandis qu'eux [= les Sages babyloniens] [le manuscrit espagnol rajoute : qui ne résident pas parmi vous דלא שכיחי גביכון] n'approfondissent pas [la Bible].[546]

Autrement dit, les polémiques théologiques axées sur l'exégèse biblique, entre Chrétiens et Juifs à Césarée au IV[ème] siècle, contraignirent les Sages de cette ville à connaître bien mieux la Bible et son interprétation, que les Rabbins de Babylonie, qui n'étaient ni en contact direct avec la chrétienté naissante ni avec la problématique sociale et religieuse qu'elle engendrait avec le judaïsme. La dialectique de R. Abbahou doit nous servir de référence pour mieux comprendre l'interrogation soulevée antérieurement. Il est juste d'admettre que dans une cité, où les cultes païens bénéficiaient d'une telle popularité, qu'ils manquaient d'influencer redoutablement les Juifs, les Rabbins connaissaient les coutumes polythéistes locales, afin de pouvoir entraver, le cas échéant, l'attraction du paganisme sur la population juive ou comme exhorte l'adage rabbinique « sache quoi répondre à l'hérétique ».[547] Ce principe est fondamental lorsque nous analysons les détails cultuels propre au paganisme en Palestine romaine mentionnés dans la littérature talmudique.

(56a) ; *TJ Kiddoushin*, 4, 11 (66b). Et al. les Sages autorisèrent l'utilisation de livres saints qui furent écrit par un païen de Sidon, cf. *Tosefta ʿAvoda Zara*, 3, 7 (éd. Zuckermandel, 463). Pour des Tannaïm s'étant rendus à Sidon, cf. encore : *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 885 (éd. Hyman, 250) [Nous n'avons malheureusement pas réussi à localiser la source talmudique d'origine de ce texte tardif]. Concernant les Sages qui résidaient à Tyr, il faut notamment rappeler R. Shim'on b. Yaakov de Tyr, cf. *TB Berakhot*, 33a ; Quant à R. Ishmael b. Yaakov de Tyr, cf. *TB Ketoubot*, 7a. Concernant R. Mani de Tyr, cf. *TB Sanhédrin*, 5b. À propos de R. ʿHiyya b. Abba de Tyr, cf. *TJ Pessahim*, 1, 8 (28a) ; *TJ Taaniot*, 1, 2 (64a). Pour une étude consciencieuse des relations entre la Galilée juive et la communauté juive de Tyr, cf. A. Oppenheimer, *Galilee in the Time of the Mishnah*, Jerusalem 1991, 146–156. (héb.) Concernant les Sages de Yavné à Antioche, cf. *TJ Horayot*, 3, 4 (48a). Et al. Sur la communauté juive à Antioche, cf. C. H. Kraeling, "The Jewish Community at Antioch", *JBL* 51 (1932), 130–160 ; W. A. Meek & R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the Four Centuries of the Common Era*, Missoula 1978 ; S. Safrai, "Relations between the Diaspora and the Land of Israel", in : *The Jewish People in the First Century*, CRINT, Amsterdam – Assen 1975, 184–215, et sur l'histoire des Juifs de Syrie aux époques hellénistique, romaine et byzantine à la lumière, notamment de l'épigraphie grecque synagoguale et funéraire, cf. L. Roth-Gerson, *The Jews of Syria as Reflected in the Greek Inscriptions*, Jerusalem 2001, 13–50. (héb.) Les Rabbins qui se rendaient dans ces cités, et dans beaucoup d'autres comme Bostra, où prédominait le paganisme, devaient incontestablement le connaître.

[546] *TB ʿAvoda Zara*, 4a.

[547] *Mishna Avot*, 2, 14 ; *Éliahou Rabba*, (14) 15 (éd. Friedmann, 72).

5.1. Les divinités mentionnées dans la littérature talmudique

Entamons ce chapitre par l'hypothèse suivante. Si la plupart des divinités païennes citées expressément dans les textes rabbiniques sont gréco-romaines, cela voudrait apparemment signifier que les Rabbins avaient pour connaissances principales celles ayant trait au paganisme gréco-romain ! Si, par ailleurs, les noms débattus, désignent des divinités syriennes, nous serions alors enclin à penser que le paganisme connu des Sages aurait été essentiellement oriental. Cette conjecture, somme toute assez évidente, doit aussi prendre en compte le syncrétisme en vogue à l'époque étudiée, à la suite de quoi, l'origine ethnique d'un dieu typiquement grec en apparence est dans cette région du monde romain, souvent orientale. Cela dit, la clarification de ce problème exige, en premier lieu, de dresser un inventaire exhaustif des divinités apparaissant dans la littérature talmudique et midrashique. On tentera, ensuite, de définir la nature originelle des dieux évoqués par les Rabbins, et sans doute, pourra-t-on ainsi comprendre le mode interprétatif des Sages à leur égard. On ne trouve pas de nombreuses divinités dans la littérature talmudique en raison de l'injonction rabbinique suivante :

> l'homme ne dira pas à son prochain : Attends-moi près de cette idolâtrie et moi je t'attendrai près d'une autre idolâtrie [לא יאמר אדם לחבירו : המתן לי בצד עבודה זרה פלונית ואני אמתין לך בצד עבודה זרה פלונית], ainsi qu'il est dit : « Ne mentionnez pas le nom de divinités étrangères [qu'on ne l'entende point dans ta bouche] » (*Exd.*, 23, 13).[548]

R. Yohanan permit au III[ème] siècle de prononcer uniquement les noms de divinités citées dans la Bible,[549] excluant par conséquent la

---

[548] *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 11 (éd. Zuckermandel, 470) ; *Mekhilta de R. Ishmael, Massekhet deKaspa Michpatim*, 20 (éd. Horovitz-Rabin, 332) : « . . . Qu'il ne lui dise pas, où est tu, à côté de telle idolâtrie, tu m'attends près de telle idolâtrie. [לא יאמר לו היכן אתה שרוי, במקום עבודה זרה פלונית, אתה ממתין לי אצל עבודה זרה פלונית].

[549] *TB Sanhédrin*, 63b : « . . . ainsi a dit R. Yohanan : Il est permis de rappeler le nom de divinités mentionnées dans le pentateuque [הכי אמר ר' יוחנן : כל עבודה זרה שהכתובה בתורה מותר להזכיר שמה]. » Selon la suite des débats, il semblerait que les dires de R. Yohanan englobèrent toute la Bible, *Ibid.* On peut donc inférer de ce texte qu'il est prohibé de mentionner les noms de divinités païennes n'y étant pas mentionnées. Notons d'ailleurs que Tertullien (155–225) affirme aussi à Carthage qu'il est interdit de prononcer les noms des dieux païens, cf. Idem, *De Idololatria*, 20 : "Deos nationum nominari lex prohibet." Toutefois, Tertullien avoue qu'en

citation de divinités n'y figurant pas. Ces proscriptions dévoilent, au demeurant, que les Rabbins étaient fort conscients du fait que les Gentils vénérèrent une multitude de dieux, *ad infinitum*. R. Eliézer b. Hyrcanos, œuvrant aux I^er^–II^ème^ siècles, énonce explicitement que les païens « renouvellent pour eux-mêmes quotidiennement des divinités, [שהם מחדשים להם אלהות בכל יום]. »[550] R. Itzhak, Amora palestinien du IV^ème^ siècle, déclara qu'il est impossible de compter les divinités des païens en raison de leur abondance.[551] Ces textes sont confirmés par les allégations de certains auteurs romains, notamment Pline l'ancien (23–79), selon lesquels, il y a dans la conscience des hommes davantage de dieux que d'humains.[552] L'emploi de ces appellations parmi les Juifs de Palestine au III^ème^ siècle, fut en apparence suffisamment répandu pour justifier la promulgation d'un interdit visant à empêcher la simple évocation des noms de divinités païennes extra-bibliques. Cela dit, la littérature talmudique fait parfois mention de dieux païens inconnus de la Bible. Il est épineux de cerner la raison pour laquelle certains noms divins apparaissent dans les textes talmudiques alors que d'autres y sont paradoxalement inexistants. M. Hadas-Lebel, a dûment souligné que la popularité d'un dieu païen en Palestine romaine ne peut constituer un critère de recherche motivant la mention ou l'abstraction de telle ou telle divinité dans l'herméneutique rabbinique.[553] En effet, certaines divinités rencontrées dans les textes talmudiques n'apparaissent nullement dans les sources archéologiques

---

Afrique romaine proconsulaire, il est impossible d'empêcher les gens de dire qu'ils habitent dans la rue Isis ou d'appeler un homme du nom de Saturne s'il se nomme ainsi, cf. *Ibid.*

[550] *Mekhilta de R. Ishmael – Masekhta De-Bahodesh*, 6 (éd. Horovitz-Rabin, 224) ; *Sifri sur Deut.*, 43 (éd. Finkelstein, 97) ; *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 286 (éd. Hyman, 447) ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 866 (éd. Hyman, 188).

[551] *Mekhilta, Ibid.* : « R. Itzhak dit : "Si on détaillait chaque nom de divinités, toutes les peaux du monde ne suffiraient pas אלו נפרט להם כל שם עבודה זרה לא היה מספיק להם כל העורות שבעולם » ; *Sifri, Ibid.; Yalkout Shim'oni, Ibid.* Sur la signification du vocable « peaux », cf. l'explication subtile de Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 115. Lieberman rapprocha ces dires de ceux de Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, III, où fut exprimée une idée similaire, selon laquelle : « ἀλλὰ γὰρ ἐπιόντι μοι τοὺς προσκυνουμένους ὑμῖν τάφους, ἐμοὶ μὲν οὐδ' ὁ πᾶς ἂν ἀρκέσαι χρόνος », c'est-à-dire : « Si j'en venais à nommer [les noms] des tombeaux auxquels vous rendez un culte, tout le temps ne suffirait pas. »

[552] Pline, *Historia Naturalis*, 2, 14–21 ; J. P. Martin, « La religion traditionelle – 3. Une critique des dieux », in : C. Badel & X. Loriot (éds.), *Sources d'histoire romaine*, Paris 1993, 583–584 : « Aussi peut-on se rendre compte que le peuple céleste est encore plus nombreux que le peuple terrestre . . . »

[553] Hadas-Lebel, « Le Paganisme à travers les sources rabbiniques », 401.

et littéraires traitant du paganisme palestinien,[554] ce qui prouve bien que leur irruption dans le corpus rabbinique n'est point due à une prétendue renommée dont elles auraient pu bénéficier dans le pays. De même, on peut argumenter que le dieu suprême en Palestine romaine, à savoir Zeus/Jupiter ainsi que ses nombreux avatars,[555] n'est jamais mentionné dans la littérature rabbinique sous ces dénominations.[556] Le renom d'une divinité ne peut donc constituer irréfragablement une référence expliquant la citation de telle ou telle divinité dans les paroles des Sages. Il semble donc que la clef du problème soit ailleurs. Les écrits rabbiniques ne sont pas pétris d'une seule pièce. On y reconnaît aussi bien des démarches rigoureuses que des dispositions conciliantes. La question de l'emploi de noms de divinités païennes par les Rabbins ne peut se soustraire intégralement au maniement de la réflexion halakhique. Ainsi pour exemple, le patronyme גד (Gad) désignant l'antique dieu cananéen de la fortune, est mentionné à plusieurs reprises dans la Bible.[557] Le livre de Josué évoque le toponyme de בעל גד situé dans la Béqa libanaise en deçà du mont Hermon.[558] Ce nom renferme assurément une connotation païenne, puisque le monde phénico-punique, autant en Phénicie qu'à Carthage, dévoila des insriptions présentant également Baal Gad comme un dieu suprême.[559] Dans l'espace religieux syrien, phénicien et palestinien à l'époque romaine, les païens honoraient encore Gad, identifié syncrétiquement à Τύχη/Fortuna, la déesse

---

[554] Ainsi les divinités Janus, Apophis, et al.

[555] Sur la répartition géographique du culte de Zeus-Jupiter en Palestine romaine et dans les régions limitrophes, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 124–152. (héb.)

[556] Des détails cultuels concernant le culte jovien sont décelables dans les textes talmudiques, en dépit du fait que le nom de ce dieu, avec ses très nombreuses épithètes topiques, en soit formellement absent. Il est donc intéressant de constater que des divinités telles que : Mercure (Merculis), Tychè et Sérapis jouirent d'une grande popularité dans le paganisme palestinien à l'époque impériale. Il n'est du reste pas improbable que réside là, l'explication de leur énonciation dans la littérature rabbinique. Toutefois, la renommée d'un dieu n'est pas une condition *sine qua non* pour que son évocation talmudique soit rendue possible, car là encore, des dieux quasiment insignifiants dans le paysage cultuel local sont consignés dans certaines occurrences rabbiniques, tandis que d'autres, profitant d'une notoriété inégalée tel que Zeus-Jupiter, n'y sont même pas effleurés.

[557] *Gen.* 30, 11 ; *Isaïe*, 65, 11 : « Mais vous qui délaissez le Seigneur, oublieux de ma sainte montagne, vous qui dressez une table pour Gad et remplissez plein les coupes en l'honneur de Meni [הערכים לנד שולחן והממלאים למני ממסך . . .] ».

[558] *Jos.* 11, 17 : « בעל גד בבקעת הלבנון תחת הר חרמון » ; *Ibid.*, 12, 7 ; *Ibid.*, 13, 5.

[559] Cf. par exemple : *RES*, 4 (1916–1917), 97 no 1314.

gréco-romaine de la Fortune qui faisait souvent office de déesse tutélaire des cités.[560] Ainsi à Palmyre/Tadmor, on releva une dédicace en palmyrénien en l'honneur de גדא די תדמור,[561] et sur un bas-relief de la même année mis à jour lui aussi à Palmyre est rappelé גדא די דורא, soit le Gad de la ville de Doura-Europos, située à l'extrême sud-est de la Syrie sur le moyen Euphrate.[562] Dans la cité hauranaise de Qanawat, fut relevé un autel aux bucrânes en date du III[ème] siècle, sur lequel on peut lire l'inscription nabatéenne suivante : נדר . . . נדא, שלם . . . וצער אל בני ותרו רחמי.[563] Le célèbre orientaliste français Ch. Clermont-Ganneau proposa la traduction suivante : « . . . sanctifié et a sacrifié (?), en l'honneur des fils de la famille de (J)ethro (Ouitrou) qui aiment le Gad, Salut. »[564] On se contentera de ces divers exemples pour établir que les Gentils adoraient Gad en tant que divinité orientale garante de la Fortune, et ce, depuis les temps bibliques jusqu'à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*. À la période explorée, la notoriété du nom théophore Gad, avec toutes ses variantes étymologiques, est telle que l'onomastique sémitique le retranscrit abondamment. Dans une inscription bilingue gréco-nabatéenne d'époque romaine excavée dans le Hauran, on y trouve les noms théophores suivants : נדוס בן עבדדושרא, et en grec : [Γ]αδδος ABδα(δ)ου[σ]αρου.[565] Dushara/Dousarès, un des principaux dieux Nabatéens, fut identifié à l'époque romaine à Dionysos/Bacchus.[566] En son honneur on organisait les *Dusaria Actia* dans de nombreux endroits en Transjordanie notamment dans les cités de Bostra et

---

[560] Krauss, (*Supra*, n. 343), 351–352 ; F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris 1985[4], 94–95 ; Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 49 ; Flusser, "Paganism in Palestine", 1075 ; J. Teixidor, *The Panteon of Palmyra*, EPRO 79, Leiden 1979, 94 : "In the Graeco-Roman Near East the Gad was usually considered synonymous with the Fortune or Tyche" ; Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 38. En phénicien également, le vocable נד caractérise le dieu de la fortune, cf. notamment : *CIS*, I, no 2156 ; *RES*, 3 (1907), 94 no 663.

[561] J. G. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris 1931, 44. Cette divinité représentant manifestement la Τύχη poliade sous un aspect sémitique est transcrite à Palmyre dans une source épigraphique supplémentaire, cf. J. Cantineau, "Tadmorea", *Syria* 17 (1936), 271–272 no 18.

[562] Février, *Ibid.* ; M. Rostovtzeff, « Le Gad de Doura et Seleucus Nicator », in : *Mélanges R. Dussaud*, I, Paris 1939, 281–295.

[563] *RES*, 1 (1900), 43–44.

[564] *Ibid.*

[565] W. Ewing, "Greek and other Inscriptions Collected in the Hauran", *PEFQSt* (1895), 47 no 13. La lecture de l'inscription donnée par Clermont-Ganneau est plus précise, cf. *RES*, 1 (1900), 81 no 92.

[566] Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 65–68. Et al.

Adraa.[567] À Palmyre, où le culte de Gad avait manifestement de nombreux adeptes, le nom du dieu se propagea parmi la population. L'épitaphe de נדימת qui demeurait dans la cité au temps de l'illustre Zénobie (au détour de l'an 270) fut relevée.[568] Un portrait d'un palmyrénien appelé מלכו בר נדעת, fut découvert à Palmyre.[569] L'onomastique urbaine renferme de nombreux vocables issus de la même racine terminologique. Ainsi le nom théophore Gadibôl, signifiant sans doute, que le dieu de la Fortune (Gad) assure la réussite du dieu Bel, dont le nom antique fut Bôl.[570] On trouva à Palmyre l'épitaphe d'un Gentil du nom de עקיבא בר עתעקב נרבא, qui vivait au III[ème] siècle.[571] H. Derenbourg remania le nom נרבא en נדיא en se basant sur autre inscription où est mentionné un prétendu parent dénommé עתעקב בר נדיא.[572] Il est également vraisemblable que מקימו בר נדיא faisait partie de la famille des fils de Gadya.[573]

En d'autres termes, le culte de Gad était encore d'actualité au temps de la *Mishna* et du *Talmud* parmi les syriens en général. Le nom de ce dieu sémitique s'introduisit remarquablement dans l'onomastique des Gentils et ce, au moins, jusqu'au terme du III[ème] siècle. Il semblerait que ce processus fut aussi en vigueur chez les Juifs.

Au temps des Tannaïm (II[ème] siècle) les Sages s'opposèrent à l'emploi du nom Gad en prétendant qu'il faisait incontestablement référence au polythéisme. R. Judah b. Ilaï déclara on ne peut plus explicitement : « Gad n'est qu'un langage idolâtre ».[574] Certains Sages enjoignèrent non seulement la communauté de s'abstenir de prononcer le nom païen, mais en plus, de le supplanter par un terme dépréciatif.[575] Ces deux textes témoignent tout d'abord que le dieu païen

---

[567] Sourdel, *Ibid.*, 68 ; Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 42 n. 75 ; D. F. Graf, "The Syrian Hauran", *JRA* 5 (1992), 463–464 ; Sartre, (*Supra*, n. 2), 726.

[568] *RES*, 3 (1907), 393 no 1097.

[569] *RES*, 1 (1900), 210 no 253.

[570] Ch. Clermont-Ganneau, « Notes d'épigraphie palmyrénienne », *RAO* 3, Paris 1900, 167 ; *RES*, 3 (1907), 353–354, nos 1070–1071.

[571] *RES*, 3 (1907), 140 no 160.

[572] *Ibid.*

[573] *RES*, 5 (1917–1918), 234 no 1624.

[574] *TB Shabbat*, 67b : « נד אינו אלא לשון עבודה זרה ».

[575] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6 (7) 4 (éd. Zuckermandel, 469) : « כל מקומות שנקראו לשבה עבודה זרה מכנין אותן לנאו. את שקורין אותה . . . נדניא קורין אותה גליא » Traduction : « Tout endroit où l'idolâtrie est nommée favorablement, on la surnomme [c-à-d : on doit l'appeler] péjorativement . . . Gadgia on l'appelle [c-à-d : de manière déformée] Galia. » La version du manuscrit de Vienne sur le terme גליא présente quant à elle le vocable : גריא (cf. note de M. S. Zuckermandel, *Ibid.*, ligne 25), qui n'est

Gad était connu en Palestine romaine et que sa signification était également cultuelle aux yeux des Sages. Le fait que les Rabbins aient interdit d'utiliser ce vocable prouve subséquemment que les Juifs en faisaient usage.[576] On trouve effectivement la famille de Gadya [אנש' בית נדיא] qui probablement œuvra à l'époque du second temple.[577]

---

probablement qu'une déformation malencontreuse du terme נדיא, puisque la lettre hébraïque Daleth (ד), peut commodément être amalgamée avec le caractère hébraïque Resh (ר) et ce, particulièrement dans les manuscrits. Dans *TJ 'Avoda Zara*, 3, 8 (43a) la version est : נדיה et dans *TJ Shabbat*, 9, 1 (11d) la variante présente : נדיא. Dans *TB Temoura* 28b, la version varie encore : גליא. Là encore on pourrait suggérer de voir dans le Lamed (ל) une erreur de copiste qui aurait dû saisir un Daleth (ד). Enfin, la version du *Midrash Tannaïm sur Deut.* 12, 3 (éd. Hoffmann, 60) : [. . . שמעת ששמם בריה קרא שמם נלליא], est sans conteste irrecevable du fait des différentes variantes rapportées ci-devant.

576 On pourrait *a priori* objecter que les Juifs s'appelaient du nom de Gad, par respect à l'égard de Gad fils de Jacob, qui donna son nom à l'une des douze tribus d'Israël, auquel cas, on ne pourrait arguer de l'aspect païen sémitique du dieu Gad pour l'appliquer obligatoirement aux Juifs. Toutefois, cette dialectique ne peut affronter la critique. Si tel était le cas, nous aurions effectivement du mal à interpréter les dires de R. Judah b. Ilaï, lequel lia explicitement Gad à l'idolâtrie. Serait-il même envisageable que ce célèbre Tanna ait pu, l'espace d'un instant, occulter Gad fils de Jacob lorsqu'il énonça ses dires ? De plus, si les Sages pensaient au fils du patriarche biblique lorsqu'ils parlaient de Gad, pourquoi enjoignèrent-ils alors leurs coreligionnaires à changer le nom de Gad en terme péjoratif ? Comme nous le verrons par la suite, ce n'est qu'au III[ème] siècle qu'il fut autorisé à faire usage de ce nom, qui jusqu'alors fut considéré comme un nom païen, cf. *TB Sanhédrin*, 63b. Il convient, en outre, de rappeler ici un élément, qui nous semble complémentaire. Dans l'onomastique rabbinique les noms des tribus sont tous mentionnés excepté ceux de Dan, Asher, Zabulon et Éphraïm. On peut supposer que ces noms ne font pas partie des noms des Rabbins car ils sont tous, de près ou de loin, rattachés au paganisme. Concernant Dan, R. Judah b. Ilaï a dit : « אין דן אלא לשון עבודה זרה » traduction : « Dan n'est qu'un langage d'Idolâtrie », cf. *TB Shabbat*, 67b. Cf. *TJ, Shabbat*, 6, 9 (8c) Asher n'est pas sans rappeller le culte condamnable de l'Ashéra. Zabulon fait quant à lui référence à l'apophtegme talmudique « לעבודה זרה זיבול », signifiant l'acte sacrificiel polythéiste, voir à ce propos : *TJ Berakhot*, 9, 1, (13b) ; *TB 'Avoda Zara* 18b (à l'exception de Zevouloun b. Dan rappelé dans *TB Kiddushin* 30a, cependant son appartenance au cercle des Sages est dubitative, cf. Rashi, loc. cit.) Enfin Éphraïm rappelle étroitement le royaume d'Israël à l'époque du Ier temple, qui s'adonna ostensiblement à l'idolâtrie. Tant les sources archéologiques que talmudiques prouvent que Gad conserva sa prestance païenne jusqu'aux temps de la *Mishna* et du *Talmud*, en conséquence de quoi, la notoriété de cette dénomination parmi les Juifs, notamment certains Rabbins, représente davantage le rejaillissement d'influences païennes sur le judaïsme qu'une appellation ordinaire au nom de Gad fils de Jacob.

577 *Tosefta Sota*, 13, 3 (éd. Lieberman, 231) : « בית נוריה » ; S. Lieberman, *Tosefta Ki-fshutah – Order Nashim*, 8, New York 1973, 736–737 ; *TB Sanhédrin*, 11a : « בית נוריה » ; *TB Sota*, 48b : « בית נוריא ». Dans *TJ Sota*, 9, 14 (24b), la version est : « בית נדיא », ainsi que dans *Ibid.*, 9, 17 (24c), et que dans *Cant. Rabba*, 8, 3. Le changement de נדיא à נוריא est explicable, notamment, si l'on considère qu'il est la

Les Sages de la *Mishna* parlent d'un sanctuaire des eaux près des sources du Shiloah/Siloé à Jérusalem appelé Gad Yawan (גדיון),[578] Les textes tannaïtiques font aussi mention de R. Yohanan b. Godgada, dont le nom de son père, repose peut-être sur une quelconque variante étymologique du vocable גדא.[579] Les Amoraïm étaient également conscients de l'essence divine de Gad pour les païens, en plaçant des expressions telle que גדא דעבודה זרה (= Gad de l'idolâtrie) dans les dires d'Esaü, symbolisant dans l'herméneutique rabbinique Rome et sa culture.[580] Les Rabbins du *Talmud* parlaient du *genius* de l'empereur en tant que Gad ainsi que nous enseigne le Talmud de

---

résultante de l'injonction halakhique tannaïtique exigeant de dénigrer les noms des divinités, notamment Gad, stipulés en *Tosefta 'Avoda Zara*, (*Supra*, n. 575), et dans les occurrences parallèles. Bien que cette tradition soit dans l'ensemble rappelée dans des sources tardives apparentées à l'époque des Amoraïm, il n'est pas pour autant impossible qu'elle fasse référence à la famille de גדיא qui vécut au temps d'Hillel l'ancien au I^er^ siècle a. C.

[578] *Mishna Zavim*, 1, 5 : « גד יון » ; *Tosefta Zavim*, 1, 10 (éd. Zuckermandel, 677) : « כמנדיון לשילה ». Dans *TB Sanhédrin* 63b la version est aussi : « שילה » (= Shilo), mais il semblerait que la variante שילוח (= Shiloah) soit plus exacte. À comparer avec *Sifra Metzora Zavim* 1, 3 (éd. Weiss, 75c) : « כמגד יוון לשילוח ». Dans le manuscrit Vaticana 66 du *Sifra* (éd. Finkelstein, 414), la version est analogue à la précédente. Voir aussi *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 567 (éd. Hyman, 468) : « כמנדיון לשילוח ». Pour d'autres variantes, cf. S. Lieberman, *Tosefeth Rishonim – A Commentary Based on Manuscripts of the Tosefta and Works of the Rishonim and Midrashim in Manuscripts and Rare Editions*, 4, *Seder Tohoroth*, Jérusalem 1939 [réimp. New York – Jerusalem 1999], 120–121. (héb.) Il faut donc apparemment réfuter l'avis de Flusser, selon qui, la version « Shilo » est plus probante que la version « Shiloah », cf. Idem, "Paganism in Palestine", 1075 n. 4 : "The correct reading seems to be 'from Gadion to Shilo', not 'to Shiloach', i. e. Siloam in Jerusalem". Gadyon ou Gad Yawan est donc un sanctuaire des sources en l'honneur d'une déesse de la Fortune assimilée à Fortuna balnearis, cf. Lieberman, loc. cit., 121 ; I. F. Baer, "The Mishnah and History", *Molad* 21 (1964), 312 & n. 6 (héb.) [= Idem, *The Seleucid Period in Eretz-Israel*, B. Bar-Kokhva (éd.), Jerusalem 1980, 244 & n. 6] ; B. Lifshitz, « Jérusalem sous la domination romaine – Histoire de la ville depuis la conquête de Pompée jusqu'à Constantin », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 487 & n. 143. Pour l'identité de ce dieu cf. Z. Amar, "The Conservation of Medicinal Holy Sources in Jerusalem", *Judea and Samaria Research Studies*, 7 (1998), 214–215. (héb.) Voir aussi *Infra*. Rapportons ici l'avis – selon nous difficilement concevable – de R. Reich, selon lequel il n'existait pas à Aelia Capitolina de sanctuaire païen en l'honneur de Gad, cf. Idem, "For the History of the Guichon Source in the Second Temple Period", *EI* 19 (1987), 330–333. (héb.) Selon D. Rosenthal, Gad Yawan ne se réfère pas à un sanctuaire mais plutôt à la muraille que Titus échafauda autour de Jérusalem, cf. Idem, « Gat Shemanim, Gad Shemanim ; Gad Yawan », *Cathedra Quarterly* 67 (1993), 10–11. (héb.)

[579] Cf. par exemple, *Mishna Haguiga*, 2, 7. Concernant R. Nehounya b. Godgada, cf. *Mishna Edouyot*, 7, 9.

[580] *Gen. Rabba*, 66, 31 (éd. Theodor-Albeck, 752).

Jérusalem.[581] Bien qu'ayant profondément perçu la notion polythéiste inhérente au nom Gad, les Rabbins l'utilisèrent sans ambages dans des expressions de tournure exclamative : « ביש גדא וטמיע מזלא »[582] (= Mauvaise fortune et malchance !) Le nom « Gadya » apparaît aussi dans l'onomastique rabbinique des Amoraïm, ainsi R. Judah b. Gadya.[583] Un phénomène analogue est décelable chez les Sages de Babylonie. Ces derniers connaissaient également la valeur cultuelle que les Gentils accordaient au dieu Gad. Ils parlent d'un lit consacré au Gad (ערסא דנדא).[584] Ils mentionnent la ville de בנדא sur le Tigre, qui selon M. Jastrow, aurait une connotation théophore.[585] Les Amoraïm babyloniens discutent de נדא דהר dont la signification cultuelle sera analysée plus loin.[586] À l'instar de leur semblables de Palestine romaine, les Sages de Babylonie, utilisèrent également des exclamations telles que ביש נדא (mauvaise fortune !).[587] Nonobstant le

---

[581] *TJ 'Avoda Zara*, 1, 4 (39d). Pour la signification historique de ce passage voir *Infra*.

[582] *TJ Berakhot*, 2, 8 (5c) ; *Esth. Rabba*, 7, 10 ; *Ibid*., 10, 5 ; *Eccl. Rabba*, 7, 26 ; *Ibid*., 11, 9.

[583] *TJ Maasser Shéni*, 4, 2 (54d) : « ר' יודן בר נדיא », ailleurs il se nomme ר' יהודה אמר ר' יהודה בר נדיא : כל מי בר נדיא, cf, *Midrash Tanh'uma, Tsav*, 9 (éd. Buber, 17) : « שענה אמן בעולם הזה, זוכה ועונה אמן לעולם הבא . . . » dans la version imprimée les mots « בר נדיא », ont été ommis, et c'est probablement une erreur, cf. Buber, *Ibid*., n. 47. Voir aussi *Yalkout Shim'oni sur Psms*., 741 (Version imprimée de Salonique, 1527). Dans le *Midrash Tanh'uma, Kī-Tétsé*, 10 (éd. Buber, 39) le texte mentionne ר' יודן בר נדיא en compagnie de R. Josué b. Lévi, qui œuvra à Lydda au III[ème] siècle. En *Lam. Rabba*, 3 (édition imprimée) on parle de ר' יהודה בן נדייא, alors que dans l'édition critique de S. Buber, un texte identique est rapporté au nom de Rabbins différents, cf. *Lam. Rabba*, 3, 64 (éd. Buber, 139). Dans *Pesikta de Rav Kahana*, 3 (éd. Mandelbaum, 44) le manuscrit d'Oxford présente la variante suivante : « ר' יהודה בר נוריא », cependant dans les parallèles le nom « בר נדיא » revient souvent, cf. Mandelbaum, loc. cit. Dans *Pesikta Rabbati*, 12 (éd. Friedmann, 51a–b) le sage en question est appelé « ר' יודן בר נירייא » ou « ר' יודן נירייא », mais à dire vrai, il faudrait lire « בר נדיא », cf. *TJ Shevi'it*, 2, 4 (33d) ; *TJ Ta'aniot*, 3, 10 (66d). Voir aussi les remarques pertinentes de H. Albeck, *Introduction to the Talmuds*, Tel-Aviv 1987[3], 245–246. (héb.) selon lequel נירייא, n'est en réalité qu'une déformation de נדיא. Peut-être existe-t-il d'ailleurs un lien familial quelconque entre l'Amora palestinien R. Judah b. Gadya et les polythéistes 'At'akav et Mekimû b. Gadya résidant à Palmyre ? cf. *Supra*, n. 572–273.

[584] *TB Mo'ed Qatan*, 27a ; *TB Nédarim* 56a ; *TB Sanhédrin* 20a. Sur la coutume de consacrer des lits en l'honneur de divinités, notamment phéniciennes, au II[ème] siècle, cf. M. J. Lagrange, *Étude sur les religions des Sémites*, Paris 1905, 508–509 ; H. Seyrig, "Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décapole", *Syria* 36 (1959), 62 & n. 4 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 6, Paris 1966, 35 & n. 4]

[585] *TB Kidoushin*, 71b ; Jastrow, *Dictionary*, 28, s. v. « אונאה ».

[586] *TB Hulin*, 40a.

[587] *TB Sanhédrin*, 105a.

discernement que les Rabbins babyloniens manifestèrent à l'égard de la nature païenne de Gad, force est de constater qu'ils ne s'embarassèrent pas pour adopter des noms déclinés de cette racine étymologique. Ainsi, le Talmud de Babylone relate l'existence de Rav Gada, subordonné à Rav Sheshet,[588] ainsi que celle de Rav Menassia bar Gada.[589] Le vocable païen de Gad et ses dérivés sémitiques est donc commun indistinctement des textes tannaïtiques et talmudiques. Au terme de l'époque du second temple et au cours de celle de la *Mishna*, des Juifs influencés culturellement par l'entourage païen adoptèrent le nom en question y compris certains Sages ou bien leurs pères. C'est manifestement à la lumière de ce contexte historique, que nous devons comprendre la position rigoureuse de certains Rabbins qui interdirent et condamnèrent l'utilisation de ce nom. Du temps des Amoraïm, l'usage du nom Gad parmi la population juive semble être constant. Cependant, c'est précisément au III^{ème} siècle, que ce nom fut rendu halakhiquement légitime, lorsque R. Yohanan autorisa l'énonciation orale de noms de divinités païennes mentionnées dans la Bible.[590] Cette décision ne signifiait pas pour autant que la connotation païenne du vocable « Gad » devenait insignifiante parmi les Gentils de Palestine romaine et des régions avoisinantes, puisque tant les sources archéologiques, épigraphiques que talmudiques évoquées auparavant, témoignent distinctement de l'entité cultuelle rattachée à ce dieu, et ce, précisément au III^{ème} siècle. La motivation de l'autorisation rabbinique inattendue, d'utiliser le patronyme Gad est donc justifiée par un désir de légitimer *a posteriori* une situation onomastique, alarmante aux yeux des Rabbins, qui de toute évidence existait depuis fort longtemps dans la société juive. La concession rabbinique est assurément la conséquence directe de la réalité culturelle contemporaine, lorsque l'inefficacité de l'interdit, destiné à enrayer l'influence extérieure, fut avérée. Ce n'est pas la conjoncture historique qui changea contrairement aux rapports de la *Halakha* à son égard. À l'instar des nombreux assouplissements juridiques que

---

[588] *TB Eruvin*, 11b.

[589] *TB Soukka*, 13b ; *TB Baba Metzia*, 69a ; *TB Horayot*, 12a ; *TB Menahot*, 17a ; *Ibid.*, 89b ; *TB Keritout*, 27a.

[590] *TB Sanhédrin*, 63b ; Maïmonide, *Mishné Thora – Hilekhot 'Avoda Zara Ve-Huqot Hagoyim*, 5, 11.

les Rabbins de la *Mishna* et du *Talmud* promulguèrent à l'égard du polythéisme, il n'y a, là également, aucune compromission, mais une nouvelle forme de lutte contre le paganisme par l'abrogation de lois coercitives devenues de loin improductives. La présence de Gad dans la littérature talmudique, avec les différentes attitudes rabbiniques à son égard, interdiction au temps de la *Mishna* et permission à l'époque du *Talmud*, alors que la réalité historique concernant la popularité de ce dieu resta inchangée parmi les autochtones sémitisants, illustre la conduite à suivre dans l'étude des noms de divinités païennes apparaissant dans les textes talmudiques. Il faut en effet, considérer juridiquement ce phénomène, soit comme une indulgence, soit comme une exigence selon la période étudiée. Il est par conséquent malaisé de déduire de l'évocation d'une divinité dans la littérature talmudique, de son importance dans la vie culturelle en Palestine romaine. L'interdiction unanime de la *Mekhilta*, prolongée par la règle rabbinique accommodante de R. Yohanan,[591] restreignirent considérablement la possible apparition de divinités païennes dans la littérature rabbinique. Quand bien même y trouverait-on un dieu païen, sa présence serait due davantage à une appréciation halakhique condescendante, qu'à sa renommée en Palestine romaine.

Il n'est donc pas facile d'analyser la nature ethnique des divinités païennes mentionnées dans la littérature rabbinique et on ne peut se laisser aller à des déductions hâtives selon lesquelles le paganisme connu des Rabbins aurait été essentiellement syrien et phénicien, ou bien gréco-romain, sur l'unique base de la considération de ces divinités. Ceci dit, l'étude des dieux présents dans la littérature rabbinique pourra éclaircir, dans la mesure du possible, les aspects ethniques et cultuels de chacun d'entre eux et de la sorte les orientations des Rabbins dans ce domaine.

---

[591] Bien que l'enseignement de R. Yohanan soit moins rigoriste que celui de la *Mekhilta*, force est de reconnaître, que selon ce rabbin du III^{ème} siècle, seules les divinités mentionnées dans la Bible peuvent être évoquées. Autrement dit, au-delà de son aspect indulgent, cet apophtegme insinue également une perspective bien plus rigoureuse interdisant la mention de tous les autres dieux païens ne figurant pas dans le texte massorétique. La mansuétude des dires de R. Yohanan est par conséquent toute relative. R. Yohanan est effectivement inclément comparativement à d'autres Sages qui rapportèrent les noms de divinités gréco-romaines telles que : Aphrodite, Mercure, Sérapis et bien d'autres.

5.2. Gad-Tyche-Gadyon

Ainsi que nous venons de montrer, les Sages de la *Mishna* et du *Talmud* connaissaient le dieu sémitique de la fortune, Gad. Nous avons également vu que le Gad des sémites fut largement identifié à la déesse gréco-romaine de la fortune : Τύχη/Fortuna aux premiers siècles de l'ère vulgaire. Toutefois, il serait bon de déterminer l'identité ethnique et religieuse de la divinité Gad évoquée par les Rabbins. Ceux-ci pensaient-ils au Gad sémitique en employant ce vocable, ou bien, en réalité à la Τύχη des différentes cités, qui aurait été nommée « Gad » en raison de l'injonction rabbinique interdisant l'évocation de divinités absentes du corpus biblique. Il semblerait que la réponse doive s'inscrire dans une perspective géographique. Autrement dit, lorsque les Rabbins mentionnent גדיון à proximité de la source du Shiloach à Jérusalem, ils n'évoquent sûrement pas une ancienne divinité orientale puisque les dieux adorés après la destruction de Jérusalem en 70, ainsi que plus tard ceux d'Aelia Capitolina sont principalement gréco-romains sans trace évidente de cultes orientaux et sémitiques.[592] Le Sage anonyme, œuvrant au II[ème] siècle, qui mentionna גדיון utilisa le terme de Gad au lieu de celui de Tychè en raison de la conception halakhique rappelée précédemment.[593] Il est donc permis de supposer que l'expression גדיון לשילוח, fait référence à une divinité grecque, dénommée sous une apparence sémitique biblique pour des raisons halakhiques.[594] Hadas-Lebel, Segal et d'autres chercheurs, firent remarquer que philologiquement, il faudrait lire le vocable ainsi : (גד יוון =) גד יון, Gad Yawan et non Gadyon, une lecture qui est d'ailleurs corroborée par plusieurs variantes de ce texte,[595] c'est-à-dire, la Fortune de la Grèce, autrement dit une Tychè grec-

---

[592] Friedheim, (*Supra*, n. 126).

[593] Le sage qui utilisa le nom de גדיון fut en effet assez rigoureux dans le domaine de l'évocation de vocables païens, mais il faut relativiser ce rigorisme, puisque nous avons vu auparavant que d'autres avis rabbiniques demandaient radicalement de changer le terme de « Gad » en un vocable à connotation péjorative. L'utilisation du terme גדיון est donc basée sur l'ordonnance rabbinique de R. Yohanan permettant la mention de ce genre de termes car figurant dans la Bible. Cela, en dépit du fait que le texte évoquant le גדיון près de la source du Siloé, en date du II[ème] siècle, fut énoncé des décennies avant l'époque de R. Yohanan, mort en 279. Il est donc probable que ce dernier n'innova pas dans ce domaine mais confirma une règle juridique promulguée bien avant lui.

[594] C'est d'ailleurs ainsi que les Amoraïm de Babylonie expliquèrent ce passage, cf. *TB Sanhédrin*, 63b.

[595] Cf. (*Supra*, n. 578).

que classique.[596] Rappelons à ce propos, l'opinion des Pères Vincent et Abel qui suggérèrent de voir dans le terme de נדיון, une transcription sémitique de la déesse spécifiquement romaine : Fortuna Balnearis.[597]

5.3. Gada deHar

Lorsque dans la littérature rabbinique est mentionnée l'expression נדא דהר,[598] soit le Gad de la montagne, il semblerait qu'il s'agisse là d'une divinité orientale. En premier lieu, il convient de rappeler que cette formule fut énoncée par Abbayé, un sage babylonien du III[ème] siècle, et non par les docteurs de la Loi, habitant la Palestine romaine.[599] Rashi, le célèbre commentateur médiéval du *Talmud*, expliqua la signification de la sentence לנדא דהר, comme de suit : למלאך הממונה על ההרים, autrement dit : « pour l'ange [= le messager] affecté aux montagnes ».[600] Dans le milieu syrien, les montagnes étaient sacrées et la divinité honorée fut ordinairement assimilée à Zeus-Jupiter, dieu suprême représentant les anciens Ba'als syro-phéniciens, ainsi sur les monts Garizim,[601] Tabor,[602] Carmel,[603] Hermon,[604] Djebel

---

[596] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 413 ; A. Segal, *The Geography of the Mishna*, Jerusalem 1980, 57–58. (héb.)

[597] L. H. Vincent & F. M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, II/4, Paris 1926, 880 n. 5.

[598] *TB Hulin*, 40a. Selon Lieberman, on ne peut pas inférer impérativement de cette dénomination qu'il s'agisse d'une divinité grecque, cf. Idem, *Hellenism in Jewish Palestine*, 130 n. 9.

[599] En dépit du fait, que dans cette étude nous focalisons nos propos sur la connaissance des Sages de Palestine à l'encontre du paganisme, il ne faut pas oublier que le culte du dieu Gad fut populaire, tant en Palestine, en Phénicie, en Syrie qu'au pays des Parthes et ultérieurement des Sassanides, il n'est donc pas inopportun d'en étudier la mention par les Sages babyloniens, notamment Abbayé, d'autant plus, qu'il n'est pas entièrement exclu que le niveau de connaissances de ce Sage à propos du « Gad des montagnes » soit à rattacher prioritairement au milieu syro-palestinien.

[600] Rashi sur *TB Hulin*, 40a, s. v. לנדא דהר.

[601] *Macc.* II, 6, 2 ; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine – Géographie physique et historique*, I, Paris 1967[3], 365. Il s'agit alors de Zeus Xénios. À partir de l'époque d'Hadrien, il semblerait qu'un temple de Zeus olympien, plus tard devenu Jupiter Hypsistos exista à Tell er-Râs sur le mont Garizim. Comme nous l'avons montré ailleurs ce dieu, à la différence de Θεὸς Ὕψιστος, ne fut pas une fusion syncrétique entre le dieu des Juifs (אל עליון) et Zeus olympien semblablement à d'autres endroits, notamment en Asie Mineure [cf. C. Roberts, Th. C. Skeat & A. D. Nock, "The Gild of Zeus Hypsistos', *HTR* 29 (1936), 64 ; 67 : "We may infer that Jewish influence . . . was not all-important." ; Th. Drew-Bear & Ch. Naour, « Divinités de Phrygie », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 3, Berlin – New York 1990, 2032–2034], mais bien une association syncrétique entre un antique Ba'al phénico-syrien et Zeus olympien, voir à ce propos : Friedheim, (*Supra*, n. 540) ; Belayche,

el-'Aqra près d'Antioche sur l'Oronte,[605] et encore bien d'autres. C'est la raison pour laquelle, il n'est pas incorrect de conjecturer que le vocable נדא דהר désigne un Gad, devenu la fortune de Zeus/Hadad qui représentait comme nous l'avons vu essentiellement

(*Supra*, n. 58), 207 ; E. Friedheim, « Sur les relations judéo-samaritaines en Palestine du I^er^ au IV^ème^ siècle – Entre accommodement et éviction », *ThZ* 60 (2004), 207–212.

[602] Zeus Athabirios y fut vénéré, cf. Abel, *Ibid.*, 353.

[603] Le culte du Ba'al y fut observé au temps du prophète Élie (*Reg.* I, 18, 1–46) et y persista jusqu'à l'époque hellénistique avec la présence d'Hadad, cf. M. Avi-Yonah, "Syrian Gods at Ptolemais-Accho", *IEJ* 9 (1959), 1–12. et ce, jusqu'à l'époque impériale avec la présence de Jupiter héliopolitain dénommé sur un pied monumental : « Zeus Heliopolitès Carmelos », cf. Idem, "Mount Carmel and the God of Baalbek", *IEJ* 2 (1952), 118–124. Bien que certains chercheurs aient voulu identifier le Ba'al du Carmel, dont les prophètes luttèrent contre Élie, avec Héraclès-Melqart de Tyr [cf. par exemple : R. de Vaux, « Les prophètes de Baal sur le mont Carmel », *BMB* 5 (1941), 7–20 ; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, London 1942, 146ff ; D. R. Thomas, "Elijah on Mount Carmel", *PEQ* 92 (1960), 150 n. 6 ; C. Bonnet, *Melqart – Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, SP 8, Bibliothèque de la faculté de philosophie et de lettres de Namur, 69, Leuven-Namur 1988, 141–143] il nous semble qu'il est plus approprié d'adopter la première proposition, démontrant une corrélation entre le Ba'al du Carmel et un dieu suprême antique du ciel du type de Ba'al Shamin ou Hadad, défendue par de nombreux chercheurs notamment : O. Eissfeldt, « Baalshamen und Yahwé », *ZAW* 57 (1939), 1–31 ; Idem, « Zeus Heliopolites und Karmelos », in : *Der Gott Karmel*, Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, I, Berlin 1954, 15–25 ; J. A. Montgomery, *A Critical and Exegitical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951, 308 ; Avi-Yonah, *Ibid.* – *II^ème^ publication* ; R. Dussaud, 'Avi-Yonah – Mount Carmel and the God of Baalbek', *Syria* 29 (1952), 384–386 ; H. Seyrig, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39 (1962), 194–196 ; Flusser, "Paganism in Palestine", 1073 ; F. Bricquel-Chatonnet, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, SP 12, OLA 46, Leuven 1992, 311–312.

[604] Le Ba'al de l'Hermon fut encore vénéré à l'époque impériale comme un dieu, cf. Eusèbe, *Onomasticon*, 21 ; Jérôme, *Onomasticon*, s. v. Aermon : « In vertice eius insigne templum quod ab ethnicis habetur e regione Paneadis et Libani. » ; cf. *Palestine in the Fourth Century A.D. – The Onomasticon by Eusebius of Caesarea with Jerome's Latin Translation and Expansion in Parallel from the Edition of E. Klostermann*, Translated by : G. S. P. Freeman-Grenville ; J. E. Taylor (ed.), Jerusalem 2003, 20. Les dieux suprêmes de l'Hermon sont pour la plupart des variantes syriennes de Zeus-Jupiter, cf. par exemple : C. Fossey, « Inscriptions de Syrie. II, Djôlan et Hauran », *BCH* 21 (1897), 61 no 72, 63 no 73 ; Abel, (*Supra*, n. 601), I, 349 n. 3 ; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, 390 ; G. Taylor, *The Roman Temples of Lebanon*, Beirut 1971, figs. 57–58 ; R. Mouterde, « Antiquités de l'Hermon et de la Béqa », *MUSJ* 29 (1951–1952), 30 no 2 ; 30–31 no 3 ; Idem, « Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon », *MUSJ* 36 (1959), 83–84. Quant à Hadaranès un autre dieu suprême de l'Hermon, dont le culte est attesté singulièrement à Niha, cf. par exemple : Y. Hajjar, « Dieux et cultes non héliopolitains de la Béqa, de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2515–2516 ; Idem, « Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine », *Ibid.*, 2252.

[605] M. J. Dahood, *Semitic Deities in Syria and Palestine*, StS, 1 (1958), 75. Et al.

les dieux des cimes montagneuses en Syrie-Palestine depuis la plus haute antiquité et ce, jusqu'à l'époque romaine. Il est remarquable que dans la conscience religieuse des Syriens, l'ancien Ba'al devenu Zeus est souvent accompagné d'une divinité de la fortune, Gad/Tychè, lui assurant pour ainsi dire la prospérité. Ainsi sur des tessères cultuelles déterrées à Palmyre figurent les termes araméens de גד בלמז[606] décrivant assurément Gad comme le messager de Bel appelé souvent à l'époque romaine des noms grecs de Zeus Bêlos. À 'Eïn Kania dans la région montagneuse de l'Hermon, on releva une dédicace grecque d'époque impériale dont le texte est comme il suit :

Ἀγαθῇ Τ[ύ]χῃ [τοῦ μεγίστ]ου(?) Διὸς α[ὔ]ξι Τύχῃ Αιν[κανίας] . . .

René Mouterde fut le premier à publier cette inscription qu'il reconstitua partiellement et qu'il traduisit de la manière suivante : « Pour la bonne fortune du grand Zeus de 'Aïn Kania ».[607] Il ressort apparemment de cette inscription que Zeus Megistos, qui incarnait à l'époque romaine dans cette région de l'Hermon les anciens Ba'als syriens, était flanqué d'une Tychè/Gad dont le rôle était de lui assurer une bonne fortune.[608] Autrement dit, on devrait ici pouvoir établir un parallélisme remarquable avec le Gad de la montagne (נדא דהר) figurant dans l'occurrence talmudique. C'est à la lumière d'un contexte historique analogue que nous devons expliquer les paroles d'Abbayé, qui témoigne de connaissances prononcées concernant cette divinité sémitique.

5.4. Gad-Tychè/Timè de-Romi

Nous lisons dans le Talmud de Jérusalem le texte suivant :

> R. Krispa dit que ces verres n'ont que peu de valeur [litt : sont méprisables], comme R. 'Hiyya bar [A]bba qui avait une coupe sur laquelle figurait Timè de Rome [טימי דרומי]. Il vint questionner R. Yohanan

---

[606] H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky, A. Caquot, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955, nos. 130–132.

[607] Mouterde, (*Supra*, n. 311), 55–56.

[608] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 130 n. 9. Signalons aussi le fait que parfois ce sont d'autres divinités qui se voient être assistées par des tychaï, notamment la grande déesse de l'Hermon, Leucothéa/Atargatis, parèdre d'Hadaranès identifié au Ba'al de l'Hermon, dans une dédicace grecque relevée dans le village de Rakhlé sur le versant oriental du massif montagneux, cf. Mouterde, (*Supra*, n. 604 – II[ème] publication), 81–82. Là encore puisque la Τύχη en question fut celle de la principale déesse de l'Hermon, il n'est pas exclu qu'elle corresponde à la désignation araméenne de נדא דהר figurant dans le *Talmud*.

> [c-à-d : pour savoir s'il était permis de l'utiliser malgré la présence de la divinité] il lui dit : puisque l'eau submerge son revers c'est une chose déshonorante [c-à-d : l'usage en est donc autorisé].[609]

Une autre variante de ce texte issue de la Guéniza du Caire présente quant à elle une version dissemblable on l'on peut lire le nom de la divinité évoquée de la manière suivante : טיכי דרומי.[610] Cette différence de taille amena les chercheurs, notamment Lieberman, à affirmer ostensiblement que sur la coupe de R. 'Hiyya b. Abba était figurée une Tychè, la déesse grecque de la fortune.[611] Cette conclusion est tout à fait recevable, mais il nous semble devoir faire quelques remarques pour saisir, peut-être mieux, le mécanisme historique qui motiva la permutation des variantes : Timè et Tychè par les Sages.

---

[609] *TJ 'Avoda Zara* 3, 3 (42d) selon le manuscrit de Leyde dans l'édition de l'académie israélienne de la langue hébraïque, Jérusalem 2001, 1396b. Ce passage du *TJ* illustre les dires de Rabban Shimon b. Gamaliel dans la *Mishna*, *'Avoda Zara*, 3, 3 stipulant : « . . . les [objets] respectables [sont interdits et ceux qui sont avilissants] sont permis » (suivant le manuscrit Kaufmann, éd. Rosenthal, 40). Hormis la conjecture étonnament novatrice de Fürst et Krauss pour leur époque (cf. *Infra*, n. 611) les critiques du début du XX[ème] siècle n'ont su expliquer de façon satisfaisante l'expression « Timè de Romi », cf. Jastrow, *Dictionary*, 532 : "the figure of a Roman deity" ; J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, II, Berlin – Wien 1924, 154 : « . . . der Götze . . . Roms war darauf abgemalt. »

[610] J. N. Epstein, "Additional Fragments of the Jerushalmi", *Tarbiz* 3 (1932), 19 [= Idem, *Studies in Talmudic Literature and Semitic Languages*, II. 1, E. Z. Melamed (ed.) Jerusalem 1988, 255.] (héb.)

[611] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 134. À dire vrai, le passage trouvé dans la Guéniza du Caire ne fit que confirmer scientifiquement l'hypothèse de Fürst et de Krauss lesquels qui soupçonnaient la présence de Tychè dans la version imprimée préalablement à la découverte de la version du Caire, cf. J. Fürst, « Notes d'étymologie talmudique », *REJ* 20 (1890), 303 qui suggère d'interpréter l'expression טימי דרומי, comme étant une translittération du grec Τύχη 'Ρωμης, qu'il traduit curieusement de la manière suivante : « la divinité de Rome », et pour conclure : « Rome était sans doute représentée sur ce vase sous forme de divinité. » ; Idem, « Zur Erklärung griechischer Lehnwörter in Talmud und Midrasch », *ZDMG* 48 (1894), 686 : « Dagegen ist Herr Levy im Recht, wenn er meint dass in (J. Ab. III. 42d) . . . das wort טימי in טיכי zu ändern sei. « R. Chaja hatte Schalen, auf welchen die Gottheit Roma abgebildet war ». Vgl. Revue des études juives . . . wo ich die Lesung טיכי vorgeschlagen hatte. » Krauss évoqua, quant à lui, la représentation figurée de Tychè-Fortuna sur cette coupe, cf. Idem, (*Supra*, n. 343), 352 ; Idem, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*, Berlin 1898 [réimp : Hildesheim 1966], 263 : « ט' דרומי (agg.crmpt טימי) = die röm. Glücksgöttin Τύχη/Fortuna Jaz 42d. » Krauss était vraisemblablement si convaincu de la version טיכי à tel point qu'il consacra dans son *Lehnwörter* son explication sur טימי דרומי dans un alinéa particulier qu'il intitula du vocable טיכי, bien que ce dernier soit inexistant dans la littérature rabbinique, hormis l'occurrence de la *Guéniza* qui comme nous l'avons montré lui était inconnue.

La présence de R. ʿHiyya bar Abba et de R. Yohanan dans l'anecdote en question, prouve que l'évènement eut lieu au III[ème] siècle.[612] Concernant le lieu où se déroula cet épisode, notons que l'expression אתא שאל לר' יוחנן, selon l'édition imprimée de Venise 1523, induit que le fait divers eut lieu dans un autre endroit que celui de R. Yohanan. Lieberman prétendit que l'on ne peut identifier le lieu exact où la coupe portant l'effigie de Tychè fut acquise, tout en nous renvoyant simultanément à une source talmudique où R. ʿHiyya bar Abba observe à Rome des commerçants décharger des dattes.[613] Le renvoi à cette occurrence isinuerait que Lieberman fut d'avis que la coupe sur laquelle était dessinée « Ty(m)chè de Rome » fut acquise lors de la visite effectuée par R. ʿHiyya b. Abba dans l'*Vrbs*.[614] Cependant cette déduction n'est pas exclusive. On pourrait avancer l'idée que cette coupe fut acquise en tout lieu en Palestine romaine ou dans les régions limitrophes, puisqu'en Orient romain les déesses tutélaires des cités, majoritairement dénommées sous le nom de Tychè, furent, pour certaines d'entre elles, parfois vénérées ou tout simplement présentes dans d'autres cités. Ainsi, on releva à Beyrouth une dédicace d'époque impériale en l'honneur de la Tychè de Pétra.[615] Dans le village d'Hégra dans la province romaine d'Arabie, on découvrit une dédicace du II[ème] ou III[ème] siècle en l'honneur de la Tychè de Bostra.[616] À Nicopolis de Syrie on trouva des cachets romains à l'effigie de la fameuse Tychè d'Antioche.[617] Il n'est donc

---

[612] A. Hyman, *Toledoth Tannaïm Ve-Amoraïm*, II, Londres 1920 [réimp. Jérusalem 1987], 435. (héb.)

[613] *TJ Ma'asser Shéni*, 4, 1 (54a).

[614] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 134 n. 60 : "It is not stated where the Rabbi acquired the cup. From *TP* (*Ma'aser Sheni* IV. 1, 54a) we know that he once visited Rome."

[615] R. du Mesnil du Buisson & R. Mouterde, « Inscriptions grecques de Beyrouth – I. Dédicaces à la Tyché de Pétra », *MUSJ* 7 (1914), 382–386.

[616] G. W. Bowersock, "A Report of Arabia Provincia", *JRS* 61 (1971), 230 ; T. Bauzou, *Hauran*, I : – *Recherches archéologiques sur la Syrie du sud à l'époque hellénistique et romaine*, I, Paris 1985, 155 ; *SEG*, 36 (1989), 421 no 1379 ; *SEG*, 40 (1990), 465 no 1523 : "Hegra. Dedication of the Tyche of Bostra by a painter, 2nd/3rd Centuries A.D."

[617] *SEG*, 39 (1989), 505 no 1586. Notons aussi que les Fortunes de Rome et d'Éphèse furent vénérées conjointement à Homs/Émèse comme le prouve un cabochon ovale de calcédoine d'un blanc laiteux arborant sur sa face principale, entre autres motifs, un ménisque avec à sa gauche une inscription dont la teneur est la suivante : « Μεγάλη Τύχη Ῥώμη[ς] καὶ Ἐφέσου », [cf. L. Jalabert & R. Mouterde, *IGLS*, V, Paris 1959, 203–204 no 2483] ce qui prouve que l'on pouvait tout à fait adorer la Tyché poliade d'une cité, notamment celle de Rome, ailleurs que dans la cité en question.

pas impossible que R. ʻHiyya bar Abba ait pu acquérir la coupe à l'effigie de la Tychè de Rome, en Palestine romaine ou dans ses alentours, et non pas nécessairement à Rome. À ce propos, il est important de faire remarquer, que R. ʻHiyya bar Abba se déplaçait régulièrement. Ce Sage, originaire de Babylonie,[618] œuvra en Palestine romaine au temps de R. Yohanan (seconde partie du III^{ème} siècle). Il est donc logique de supposer que ce docteur de la loi pérégrina dans de nombreux endroits lors de son émigration vers la terre d'Israël, où il lui fut possible de se procurer la coupe à l'image de Tychè. On sait qu'il enseigna aux habitants juifs de Sepphoris,[619] où le culte de Tychè fut en vigueur.[620] On le trouve aussi à Tibériade,[621] où existait aussi le culte de Tychè à l'époque étudiée.[622] R. ʻHiyya bar Abba traite de problèmes halakhiques en relation avec la ville de Césarée-Maritime[623] et discute de juridiction halakhique avec les Rabbins de Césarée (רבנן דקיסרין).[624] Il est donc fort probable qu'il se rendit dans cette ville portuaire, où le culte de Tychè/Fortuna, identifiée à Dea Roma, est distinctement attesté,[625] ce qui convien-

---

[618] *TJ Berakhot*, 6, 1 (10a) ; *TJ Shevi'it*, 1, 5 (33b) ; *TB Shabbat*, 105b ; *TB Baba Bathra*, 107b.

[619] *TJ Taanioth*, 4, 6 (69b) ; *TJ Baba Metzia*, 2, 11 (8d).

[620] Tychè y fait office de déesse tutélaire. Son effigie apparaît sur les émissions monétaires de la cité à l'époque romaine, cf. G. F. Hill, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum – Palestine (Galilee, Samaria & Judaea)*, London 1914, Index II, s. v. « Tyche » ; Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 37 no 91 (Antoninus period 138–161 C.E.) ; 92 (Julia Domna Period 193–211 C.E.).

[621] *TJ Shabbat*, 1, 2 (3a) ; *TJ Pessahim*, 4, 4 (31a).

[622] A. Kindler, *The Coins of Tiberias*, Tiberias 1962, 30–31. (héb) ; E. Friedheim, "The Cult of Tyche in Roman Palestine", *Jerusalem & Eretz-Israel*, 1 (2003), 57–59. (héb.)

[623] *TJ Hala*, 2, 2 (58c).

[624] *TJ Yevamot*, 4, 1 (5c).

[625] À Césarée-Maritime, le culte de Tychè fait partie des dévotions principales de la cité. Un tiers des émissions monétaires arborent son effigie sous plusieurs facettes sans interruption du Ier au IV^{ème} siècle, cf. Kadman, (*Supra*, n. 381), 50 ; B. Lifshitz, « Césarée de Plaestine, son histoire et ses institutions à l'époque romaine », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 502 ; L. M. Hopfe, "Caesarea as a Religious Center", *Ibid.*, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2386–2388 ; 2390. Plusieurs statues de la déesse furent découvertes lors des fouilles du site antique, en particulier Tychè apparaissant comme une amazone, cf. R. Gersht, "The Tyche of Caesarea Maritima", *PEQ* 116 (1984), 110–114. Voir aussi H. Seyrig, « La Tyché de Césarée de Palestine », *Syria* 49 (1972), 112–115 ; R. Wenning, « Die Städtgöttin von Caesarea Maritima », *Boreas* 9 (1986), 113–129 ; R. Gersht, "Representations of Deities and the Cults of Caesarea", in : A. Raban & R. G. Holum (eds.), *Caesarea Maritima – A Retrospective after two Millenia*, Leiden 1996, 307–309. Pour des représentations statufiées différentes de la déesse, cf.

drait à la « Tychè de Rome ». Signalons de surcroît la trouvaille d'une coupe en bronze du IV[ème] siècle, aujourd'hui au musée du Louvre, sur laquelle on distingue très nettement Tychè accompagnée de la légende latine : *genio colonia(e)*.[626] La coupe de R. 'Hiyya bar Abba était-elle semblable à celle-ci ? On raconte à propos de ce sage qu'il commanda une paire de sandales de la foire de Tyr,[627] et qu'il professa des enseignements halakhiques aux membres de la communauté juive de Tyr.[628] Le Talmud de Jérusalem fait état de la venue de R. 'Hiyya bar Abba de Tyr qui donna un enseignement au nom de R. Yohanan concernant la prière pour l'obtention de la pluie.[629] Il n'est pas non plus impossible que la coupe soit d'origine tyrienne, puisque les cultes de Tychè et de Dea Roma y sont attestés au III[ème] siècle ainsi que le montrent tant les sources numismatiques qu'épigraphiques.[630] En dépit du fait que nous ne soyons pas actuellement en mesure de définir avec certitude le lieu où fut acquise la coupe en question, nous pouvons néanmoins remettre en doute la proposition sous-jacente de Lieberman,[631] concernant l'origine géographique de

---

R. Gersht, *Roman Sculptures in the Land of Israel*, Unpubl. MA Thesis, Tel Aviv University, Tel Aviv 1978, 21 nos 73–74. (héb.) Sur la commémoration de l'anniversaire de Tychè à Césarée correspondant manifestement à la date de la fondation de la colonie, cf. Eusèbe, *de Martyribus Palaestinae*, 11, 30. *Dea Roma* qui figure aussi sur les monnaies de la colonie [cf. Kadman, *Ibid.*, 60–61] aurait été, selon L. I. Levine, assimilée syncrétiquement à la Tychè tutélaire de Césarée, cf. Idem *Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975, 32 ; Friedheim, (*Supra*, n. 622), 50–53. On pourrait donc éventuellement conjecturer que l'expression talmudique טיכ(מ)י דרומי, corresponde à la Tychè de Césarée. Voir *Infra*.

[626] E. Will, « La coupe de Césarée de Palestine au musée du Louvre », *Monuments et mémoires* 65 (1983), 1–24.

[627] *TJ 'Avoda Zara*, 1, 4 (39d) : « ר' חייה בר ווה שלח מזיבון ליה סנדל מן ירידה דצור ».

[628] *TJ Shabbat*, 2, 1 (4c). Et sur ce sage à Tyr, cf. *TJ Berakhot*, 3, 1 (6a) ; *TJ Nazir*, 6, 15 (6a) ; *TB Berakhot*, 19b.

[629] *TJ Ta'aniot* 1, 2 (64a).

[630] Sur les sources numismatiques, cf. G. F. Hill, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Phoenicia*, London 1910, Index II, s. v. « Tyche », 324–325. Quant à Dea Roma sur les monnaies de Tyr, cf. *Ibid.*, Index II, s. v. « Dea Roma », 321. Une inscription en l'honneur d'un prêtre d'Ἀγαθῇ Τύχῃ a été publiée par l'émir M. Chéhab, « Tyr à l'époque gréco-romaine – Aspects de la cité à la lumière des textes et des fouilles », in : *Mélanges offerts au Père René Mouterde pour son 80e anniversaire – Nouvelles inscriptions avec commentaire de R. Mouterde*, *MUSJ* 38 (1962), 16–21. Et sur une inscription datée entre 194 et 198, où est mentionnée l'édification la statue de Tyr, qui ressemblait, peut-être, à une statue de Tychè, cf. *SEG* 37 (1987), 458–459 no 1463.

[631] Dans cette optique, il est possible que l'expression talmudique טימי דרומי et surtout son suffixe ne vienne pas désigner l'origine géographique de la déesse de la Fortune, comme semble le suggérer Lieberman, mais plutôt son caractère ethnique et religieux. Cf. *Infra*.

cet objet et suggérer que cet acquêt ne fut pas contracté à Rome mais probablement en Palestine romaine, ainsi à Césarée-Maritime, ou bien dans les régions avoisinantes, comme dans la cité de Tyr. Autrement dit, si tel est le cas, alors devrions-nous analyser la signification philologique et historique de l'aphorisme טיכ(מ)י דרומי, à la lumière de nos connaissances sur le paganisme régional, c'est-à-dire des cultes essentiellement syriens et phéniciens, hellénisés en apparence.[632]

Les éminents talmudistes qui traitèrent de cette occurrence furent unanimes pour préférer la version טיכי du manuscrit du Caire, à celle du texte imprimé du *Yerushalmi* (Venise 1523) rapportant le vocable טימי.[633] Bien que le raisonnement historique tend manifestement à opter pour la version de la Guéniza, il serait tout de même intéressant de s'interroger sur la valeur de la version imprimée. La variante proposant de lire טימי est-elle réellement irrecevable ? N'y aurait-il pas une once d'authenticité philologique et par conséquent historique ? Ces deux interpellations sont motivées, entre autres arguments, par l'existence de quelques tessères palmyréniennes où apparaissent les noms des divinités suivantes : מלכבל גד תימי.[634] L'éditeur du *Répertoire d'épigraphie sémitique*, fit remarquer dans le premier quart du XX^{ème} siècle, que le vocable גד équivaut à celui de Fortuna, tandis que le terme תימי est une translittération sémitique du nom grec

---

[632] Il est important ici de rappeler que le fait que ces divinités furent hellénisées et que leurs adorateurs pratiquaient le grec, ne démontre pas que ces cultes n'étaient pas syriens, voir à ce propos les remarques intéressantes de Cameron, (*Supra*, n. 2), 184 : ". . . those who spoke Greek were not necessarily any less Syrian or 'Semitic' than those who used Aramaic."

[633] À tel point, que dans le formidable dictionnaire de M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic : Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum*, II, Ramat Gan 1992^2, 223, il n'y a même pas de renvoi à la version imprimée טימי, mais uniquement à la version du manuscrit du Caire rendant la version טיכי, sans doute, parce que l'auteur préfère toujours les variantes des manuscrits, généralement plus précises, que celles des versions imprimées.

[634] *RES*, 5 (1917–1918), 266 nos 1730–1731 ; H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky & A. Caquot, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955, 20 no 135 ; 38 nos 273–277 ; 39 nos 279–280. Malakhbel, connu sous le patronyme grec de Μαλαχβηλος, n'est autre que le messager de l'antique dieu babylonien Bel (מלאך-בל), qui fut adoré à Palmyre aux premiers siècles, sous la forme hellénisée de Zeus Bêlos. Malakhbel est le parèdre mineur d'une triade palmyrénienne à la tête de laquelle se trouvait Zeus Bêlos. À l'instar des dieux mineurs et juvéniles en Orient romain, tels que : Mercure héliopolitain à Baalbek, Héraclès-Melqart à Tyr, Dionysos à Beth Shean, etc . . ., il possède des pouvoirs solaires et assure le bon déroulement des saisons. Son culte comportait vraisemblablement des rites à mystères qui promettaient aux mystes la vie éternelle après le trépas.

Τύχη.[635] Il est stupéfiant de constater qu'aussi bien dans la version imprimée du Talmud de Jérusalem (Venise 1523) que dans les sources épigraphiques palmyréniennes, la déesse grecque de la fortune, n'est point nommée Τύχη mais bien : טימי ou תימי.[636] Il n'est donc

---

[635] *Ibid.* Il semblerait que la translittération sémitique du vocable Τύχη est apparemment טיכי et non תיכי (ou en l'occurrence : תימי, sur la présence de la lettre phonétique מ"מ dans ce nom, cf. *Infra*), car la lettre ט"ת correspond habituellement au caractère grec ταυ, tandis que la lettre ת"ו est communément retranscrite par le caractère grec θετα. Le parallélisme entre תימי et Τύχη semble donc hasardeux. Il est donc important de considérer l'opinion de N. H. Cohen, selon laquelle, à certaines époques antiques la correspondance entre les lettres était inverse, c'est-à-dire que la translittération sémitique de la lettre grecque ταυ était le caractère ת"ו, cf. N. H. Cohen, "The Name 'Sabtai in Antiquity – A Jewish Name or Not ?", in : A. Demsky (ed.), *These Are the Names – Studies in Jewish Onomastics*, 2, Ramat-Gan 1999, 18–24 ; 29. (héb). Il convient ici de résoudre deux difficultés supplémentaires enchevêtrées l'une avec l'autre. Une inscription bilingue (grec et palmyrénien) datée de l'an 140, excavée à Palmyre, raconte qu'un palmyrénien du nom de Ahofali bar Hiran (עהופלי בר חירן) offrit un sacrifice en l'honneur de Malakhbel, Gad Time et Atargatis (la déesse syrienne) qualifiés de « dieux ancestraux », cf. *CIS* II, 3927. La version grecque de l'inscription dévoile en apparence la manière dont on prononçait le terme palmyrénien de תימי, en voici le texte : « [Μα]λαχβήλω καὶ Τύχῃ Θαιμεῖος καὶ ['Ατα]ργάτει πατρῴοις θεοῖς . . . » Plusieurs chercheurs ont déduit de cette inscription que le תימי palmyrénien doit être prononcé « Taimaï » ou bien « Taïmi » et qu'il s'agit d'un nom de famille à connotation théophore, cf. Ingholt et al., (*Supra*, n. 606), 179 ; J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, EPRO Leiden 1979, 89. Quant à תימי sur d'autres tessères, cf. Ingholt et al., *Ibid.*, nos. 59, 167, 451, 554, 992a. Il n'y a donc, de prime abord, aucun lien entre תימי de Palmyre et Τύχη, si ce n'est que la transcription grecque ne retransmet peut-être pas avec certitude le substrat sémitique. [contra : H. J. W. Drijvers, "Greek and Aramaic in Palmyrene Inscriptions", in : J. M. Geller, J. Greenfield, M. Weitzmann (eds.), *Studia Aramaica*, Oxford 1995, 31–42.] Il ne semble pas effectivement s'agir du Gad de la famille Taïmi, car sinon nous aurions dû lire גדא די תימי ainsi que nous trouvons sur des inscriptions palmyréniennes mentionnant גדא די דורא [= la Tychè de Dura-Europos] ou encore גדא די תדמור [= la Tychè de Palmyre], cf. Teixidor, *Ibid.*, 92–93. Puisqu'il est écrit גד תימי et non pas גדא די תימי il semblerait que ces deux termes désignent syncrétiquement la même divinité, le Gad sémitique et la Timé grecque [= Tychè]. On peut donc approuver l'avis qui prévalut dans la recherche au début du XX^{ème} siècle, selon lequel, תימי n'est autre qu'une description sémitique du pendant hellénique de Gad, à savoir : Tychè.

[636] Il est important ici de notifier que d'un point de vue exclusivement philologique, il n'y a pas de différence essentielle entre les lettres ת"ו ou ט"ת. Dans les langues sémitiques la commutation de ces deux caractères est certes rare mais pas inconcevable, cf. par exemple dans le dictionnaire étymologique de : E. Ben-Iehuda, *Thesaurus Totius Hebraitatis et Veteris et Recentioris*, 4, Tel-Aviv 1959^2, 1833. (héb.) Le vocable קטר en araméen biblique signifie un lien et représente donc l'équipollent du terme hébraïque : קשר. Cette permutation est paradoxale car généralement la lettre ש"ין s'interchange en araméen avec la lettre ת"ו, notamment en araméen babylonien en vigueur dans le Talmud de Babylone, cf. par exemple : תנא=שנה ; תור=שור ; תלת=שלש ; תברי=שברי, en conséquence de quoi la version araméenne du mot hébraïque קשר aurait dû être קתר et non קטר, ce qui prouve bien que les deux lettres

pas improbable que le terme de טימי issu du Talmud de Jérusalem (édition de Venise) représente une réalité historique de l'époque du *Talmud*. Si tel fut le cas, nous devons alors nous interroger sur la raison pour laquelle lors de l'anecdote de R. 'Hiyya bar Abba on fit appel au terme de טימי alors qu'en réalité on pensait à טיכי. Pourquoi cela ? Il nous semble que la réponse comporte de front des éléments halakhiques et historiques.

Comme nous l'avons vu précédemment les Sages de la *Mishna* enjoignirent les Juifs à déprécier les noms des divinités païennes. On remarquera à ce propos que dans la littérature talmudique, apparaît à maintes reprises le vocable טמיא ou טימיה, désignant les « os » voire « ossements », le plus souvent en rapport avec les ennemis d'Israël aspirant ainsi à leur disparition physique et morale, notamment les empereurs romains qui combattirent les Juifs lors des rebellions contre l'empire, tels qu'Hadrien (117–138).[637] Au temps des Amoraïm le terme טימי en tant que restes osseux est perçu comme élément de sorcellerie divinatoire et de rituel païen condamnable.[638] Il y aurait donc dans l'emploi de ce vocable une dimension de raillerie à l'encontre de l'idolâtrie (ליצנותא דעבודה זרה),[639] l'assimilant aux ossements de cadavres. Un facteur complémentaire pour comprendre l'usage

---

ת"ו et ת"ט se permutent parfois, cf. E. Qimron, *Biblical Aramean*, Jerusalem 1993, 142, s. v. « קטר ». (héb.) Sur la racine קטל (= tuer) qui fut écrit le sur la base philologique de קחל, dans une inscription du VII[ème] siècle a. C., trouvée à Zinjirli en Syrie du nord, cf. G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, 172 ligne 9. Il s'agit là-bas de בית קחילה, *Ibid.*, 177, cf. également la dialectique utilisée par E. Y. Kutscher, "S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden 1964", *Asian and African Studies* 2 (1966), 196 [= Idem, *Hebrew and Aramaic Studies*, Z. Ben-Hayyim, A. Dothan & G. Sarfatti (eds.), Jerusalem 1977, 178.].

[637] *TJ Sanhédrin*, 7, 7 (25a). À comparer avec *Pesikta de Rav Kahana*, 13, 8 (éd. Mandelbaum, 230) ; *TB Berakhot*, 59a : « אובא טמיא » et le commentaire des Géonim rapporté par Rachi, *Ibid.*, s. v. « אובא טמיא » ; *TB Shabbat*, 152a ; *Gen. Rabba*, 78, 32 (éd. Theodor-Albeck, 916) : « אדריינוס שחיק טמיא » ; *Lvt. Rabba*, 28, 5 (éd. Vilna), 28, 6 : « . . . דההוא גברא שחיק טמיא » ; *Ruth Rabba*, 3, 8 (éd. Vilna) ; *Eccl. Rabba*, 2, 2 (éd. Vilna), 9, 4 ; *Pesikta Rabbati*, 21 (éd. Friedmann, 99a), 23 (éd. Friedmann, 120a) : « . . . ייזל ההוא גברא יבדק באבוי שחיק טמיא. . . », à comparer avec *Midrash Tanh'uma – Kī Tissa*, 33 (éd. Vilna).

[638] *Midrash Tanh'uma-Mikets*, 4, 4 (éd. Buber, 190) : « Quelle est la signification du mot חרטומים (= magiciens) R. Simon dit : il est écrit חרטמים, ce sont ceux qui questionnent (c-à-d : prédisent) par les ossements des morts (אלו שהן שואלין בטימי מתים) » cf. *Ibid.*, n. 22 ; Rashi, *Ibid.* Concernant des ossements consacrés aux cultes païens, cf. *TJ Sanhédrin*, 10, 2 (28b) : « . . . והוא מפריש טמיתיה לעבודה זרה ».

[639] *TB Meguila*, 25b ; *TB Sanhédrin*, 63b.

du terme טימי à la place de טיכי est l'interdiction de R. Yohanan de prononcer le nom de divinités païennes absentes de la Bible, évoquée auparavant. Tychè n'est pas mentionnée dans la Bible, en conséquence de quoi, le simple fait d'énoncer son nom fut légalement proscrit. Lorsque se posa le problème halakhique de l'utilisation de la coupe arborant l'effigie de Tychè, R. 'Hiyya bar Abba questionna R. Yohanan.[640] Il est donc compréhensible que R. 'Hiyya bar Abba, ou bien R. Krispa qui rapporta l'anecdote, ne purent, en tant que disciples de R. Yohanan, appeler la déesse de la Fortune par son véritable nom, Tychè, mais furent contraints de changer son nom en un vocable permis, qui selon la Halakha n'avait pas de connotation païenne. Toutefois, la permutation avec טימי ne fut pas réalisée *ex nihilo*, intégralement détachée de la réalité historique environnante que partageaient les Rabbins, car au-delà de la signification péjorative imputée au vocable טימי en tant qu'ossements, il semblerait, que parmi certains sémites, notamment quelques habitants de Palmyre, il existait pour coutume de changer le nom de la Tychè grecque, en טימי ou תימי, ainsi qu'il ressort des inscriptions palmyréniennes trouvées sur les tessères rituelles.[641] Il y a lieu ici de s'attarder sur

---

[640] Selon la version imprimée de Venise 1523, il s'agit en effet de R. Yohanan « אתא שאל לר' יוחנן, אמר ליה : מכיון שחמים צפים על גבה דבר של בזיון הוא ». Or la version de la *Guéniza* est différente, puisque selon elle la question fut posée à un groupe de Sages indéfinis, cf : Epstein, (*Supra*, n. 610) : « אתא שאל לרבנין, אמרין: מכיון שחמים צפים על גבה דבר של ביזיון הוא. » Ceci dit, puisque le maître principal de R. 'Hiyya bar Abba fut R. Yohanan, cf. A. Hyman, *Toledoth Tannaïm Ve-Amoraïm*, II, London 1920 [réimp. Jérusalem 1987], 435b (héb.) ; H. Albeck, *Introduction to the Talmuds*, Tel-Aviv 1987[5], 237. (héb.) la version imprimée de Venise semble donc plus acceptable que celle manuscrite de la *Guéniza*, à propos de l'identité de l'interlocuteur de R. 'Hiyya bar Abba.

[641] Pourquoi le dédicant palmyrénien changea-t-il le nom de טיכי en תימי ? Voilà qu'il s'agit d'un polythéiste, qui manifestement ne devait pas être confronté aux problèmes de *Halakha* caractérisant la problématique rabbinique. Cette interrogation déroge du cadre de cette étude, puisqu'elle traite plus largement de la question de l'utilisation de noms théophores dans la culture arabo-nabatéenne. Cela dit, nous fairons simplement remarquer que la culture religieuse des Nabatéens, dévoile de nombreux points communs avec le judaïsme antique. Nous savons que les Nabatéens interdisaient la confection de statues divines (les reliefs que l'on trouve notamment à Khirbet Tannur, sont probablement le fruit de l'influence gréco-romaine tardive) et présentaient leurs dieux sous forme de Bétyles, cf. Patrich, (*Supra*, n. 101). Il semblerait d'ailleurs que le panthéon des dieux nabatéens ait revêtu une dimension monothéiste, ou du moins hénothéiste, cf. J. F. Healey, *The Religion of the Nabateans*, Leiden 2001, 190–191 : "There are sufficient indications of a tendency towards henotheism or even monotheism in north-west Arabia and in Syria during this period to force us to keep this possibility in mind." Il convient, par conséquent, de vérifier si dans d'autres domaines religieux, comme celui de l'emploi de noms

un point supplémentaire. Quand bien même la version טימי reposerait sur une réalité historique de l'époque talmudique, on se doit alors de poser la question suivante : Comment la version טיכי est-elle apparue dans le manuscrit de la Guéniza ? S'agissait-il d'une correction d'un copiste qui savait que טימי n'était en réalité qu'une déformation étymologique de טיכי, et de la sorte, voulait-il en exprimer le contenu historique ? Ou bien dirons nous, que טימי n'est qu'une correction d'une personne qui ne comprenait pas la signification de טיכי et la modifia en un terme connu dans la littérature rabbinique, celui de טימי, dans le sens d'ossements ? Nous ne pouvons hélas trancher entre les deux versions pour en déterminer le texte d'origine, puisque les deux variantes répondent à une conjoncture historique de l'époque du *Talmud*. C'est pourquoi, nous n'excluons pas la possibilité que ces deux variantes expriment, chacune à sa manière, un rapport divergent des Rabbins envers la Tychè des Grecs. Autrement dit, on ne peut ici parler de version authentique ou de version erronée, car ces versions peuvent, toutes deux, refléter des aspects différents d'une même réalité historique.[642] Concernant

---

païens, excepté ceux des dieux arabes et nabatéens, il existait, à l'instar du monde rabbinique, un phénomène de changement prémédité du vocable divin. C'est un fait, que dans le milieu syro-nabatéen on vénérait un dieu anonyme comme nous l'enseignent plusieurs dédicaces hauranaises, ainsi à Soueida, Tarba, El-Ghariyyé, cf. Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 95–96 & n. 4, 5, 1, ainsi que dans la région du Ledja, cf. *Ibid.*, 96 n. 2–6. Sourdel a bien montré que l'usage proscrivant l'évocation du nom, voire de la nature inénarrable, des dieux sémitiques, remonte à des temps ancestraux, notamment chez les Hébreux avec le Tétragramme, et qu'il n'était donc pas singulier aux populations arabo-nabatéennes, cf. *Ibid.*, 95 ; E. J. Bickerman, "Anonymous Gods", *JWI* 1 (1937), 189–196, et particulièrement, 191. Il n'est donc pas impossible, que l'individu qui déforma de manière probablement préméditée, le nom de טיכי en תימי, fut plus accommodant que ceux qui vénéraient des dieux anonymes, mais moins que ceux qui prononçaient sans hésitation le nom de Tychè.

[642] Voir à ce propos les remarques pertinantes de S. Lieberman, « Sifre zu Deuteronomium, L. Finkelstein », *Kyriath Sefer*, 14, 2 (1937–1938), 324 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (éd.), Jerusalem 1991, 567. (héb.)] : « Nous devons différencier entre la vérité absolue et celle du texte. La vérité historique est unique, selon le Talmud de Babylone ou celui de Jérusalem, mais la vérité du texte est pour la *Mishna* du Talmud de Babylone selon la tradition du *Bavli* et la *Mishna* du Talmud de Jérusalem comme la tradition du *Yerushalmi*. Celui qui change la version de la *Mishna* à la suite de la vérité historique, fausse une tradition et commet une infraction envers la culture. » (traduction de l'hébreu) Ces affirmations sont très justes et doivent être élargies à l'ensemble des modifications textuelles au sein de la littérature rabbinique, cf. à ce propos E. S. Rosenthal, « Hamoreh », *PAAJR* 31 (1963), 63. (héb.) Il nous semble que l'on pourrait également arguer du fait que deux versions différentes peuvent reproduire chacune un aspect unique d'une réalité

l'identité de la divinité טימ(כ)י דרומי, à laquelle firent référence les Sages d'Israël, il est juste de souligner que dans la plupart des cités de Palestine romaine et des régions avoisinantes, Tychè fut ordinairement identifiée à l'ancienne Astarté sémitique ainsi sur le littoral comme à Dora,[643] Césarée-Maritime,[644] Ascalon,[645] Béryte[646] et ailleurs.[647] À l'intérieur des terres, Tychè fut souvent la représentation hellénisée de la *Dea Syria*, ainsi à Néapolis-Sichem,[648] Hiérapolis-Mabbog,[649] Doura-Europos,[650] etc . . . On aurait donc pu supposer que Tychè mentionnée dans le Talmud de Jérusalem ait représenté une quelconque Astarté hellénisée. Il en est probablement autrement. Il semblerait en l'occurrence que les Sages parlaient d'une Tychè/

---

historique comportant plusieurs facettes. Ainsi par exemple dans *TB 'Avoda Zara*, 11b on trouve l'enseignement suivant : « . . . cinq sanctuaires païens sont fixes. En voici la liste : . . . lorsque Rav Dimi vint . . . on rajouta la foire de 'Ein Bekhi (= Baalbek) (יריד שבעין בכי) et l'autel situé à Akko. Rav Dimi de Neardéa a inversé l'enseignement : la foire d'Akko et l'autel de 'Ein Bekhi ». (Selon le manuscrit espagnol). Ailleurs, nous avons montré que tant à Baalbek qu'à Akko existaient une foire et un autel, cf. E. Friedhem, "The Pagan Syrian Cults in Ptolemais-Akko in the Hellenistic and Roman periods", in : J. Schwartz, Z. Amar & I. Tziffer (eds.), *Jerusalem & Eretz Israel – The Arie Kindler Volume*, Ramat Gan – Tel Aviv 2000, 93–94. (héb.) Étant donné que les éléments cultuels (foire et autel) se trouvaient être dans les deux endroits, on peut alors comprendre les différences de versions entre ces deux Amoraïm babyloniens. L'attention de chacun d'entre eux fut en fait attirée par un seul aspect de la réalité religieuse (l'autel ou la foire, à Baalbek ou à Akko) tout en étant apparemment non informé de l'importance de l'autre élément. Cela ne signifie pas pour autant que l'une des deux versions ne représente pas la réalité historique. Les deux variantes font état d'une conjoncture partielle et incomplète. Il nous semble que cette remarque est aussi valable pour expliquer la divergence de versions talmudiques entre la version imprimée Venise 1523 rendant טימי et celle du manuscrit de la *Guéniza* du Caire présentant le vocable טיכי.

[643] Y. Meshorer, "The Coins of Dora", *INJ* 9 (1986–1987), 63 : "Tyche-Astarte . . . It is quite obvious that this is a syncretistic deity blending the Phoenician Astarte with the Greek Tyche."

[644] Kadman, (*Supra*, n. 381), 53 : "It is pefectly plausible that Caesarea may have chosen the centuries old cult Image of Astarte from Astarte's Tower as the Tyche of the newly-founded city." ; Hill, (*Supra*, n. 620), XIX–XX.

[645] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 26.

[646] S. Ronzevalle, « L'Astarté poliade de Béryte », *MUSJ* 25. 2 (1942–1943), 13–20 & pl. II ; R. du Mesnil du Buisson, « Asthart cavalière et armée dans le mythe de la planète Vénus », *MUSJ* 45 (1969), 538.

[647] Cf. par exemple : Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 49 ; J. Teixidor, *The Pagan God*, Princeton 1977, 44.

[648] E. Friedheim, "The Pagan Syrian Cults in Neapolis-Sichem after the Bar Kokhba Revolt", *Judea and Samaria Research Studies* 7 (1998), 147–148. (héb.)

[649] P. L. van Berg, *Corpus cultus Deae Syriae*, Leiden 1972, 46–48 nos. 68–70.

[650] F. Cumont, *Les fouilles de Doura-Europos (1922–1923)*, BAH 8, Paris 1926, 89ff ; 96ff & pl. XLIX–LI ; D. Schlumberger, *L'Orient hellénisé*, Paris 1970, 108, fig. 37.

Fortuna, puisqu'ils insistèrent sur le fait que la Tychè en question est de Rome (טיכ(מ)י דרומי).[651] Les Rabbins, et particulièrement R. ʿHiyya bar Abba, évoquèrent donc la déesse gréco-romaine de la Fortune, tout en considérant les phénomènes syncrétiques caractérisant les confluences religieuses en vigueur dans les milieux gréco-romains entremêlés au substrat sémitique propre à la Palestine romaine.

5.5. Gadya deEraqlis Ahi

Dans le Talmud de Jérusalem on relate l'anecdote de R. Shimon b. Yehotsadak qui fut envoyé au marché de Tyr pour vérifier s'il y avait des éléments païens, auquel cas la fréquentation de ce lieu aurait été proscrite pour les Juifs. Ce sage y trouva une inscription dont la version retranscrite en araméen talmudique est la suivante : « אנא דיקלטיאנוס מלכא שכנית אהן ירידה דצור לנדיה דארקליס אחי תמניא יומין. »[652] La traduction de ce texte est comme il suit : « Moi, le roi Dioclétien, j'ai fixé ce panégyrique de Tyr en l'honneur du Gad d'Héraclès (Herculis) mon frère pendant huit jours. » S. Y. Rappaport fut le premier à avoir su interpréter historiquement ce passage.[653] Il prétendit que ארקליס (Herculius) fait référence à l'empereur Maximien (286–305), identifié au dieu Hercule, au moment où Dioclétien (284–305) l'associa à la direction de l'empire qu'il partagea en deux parties. Nombreux sont les historiens qui partagèrent la conclusion de Rappaport, ainsi J. Fürst,[654] H. Graetz,[655] I. Lévy,[656] S. Krauss,[657] S. Lieberman,[658] M. Hadas-Lebel[659] et A. Oppenheimer.[660] Il est vrai-

---

[651] À l'instar des cas précédemment étudiés, le suffixe est d'importance pour déterminer l'identité ethnique et religieuse de la divinité évoquée. Gad Yawan et Timè de Rome. Il est clair que dans ce dernier cas, la spécificité « de Rome » ne désigne pas l'origine géographique de la déesse de la Fortune, mais bien son appartenance ethnique et religieuse.

[652] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39d).

[653] S. Y. Rappaport, *ʿErekh Milin*, II, Prague 1852, s. v. « ארקליס », 85–87.

[654] Fürst, (*Supra*, n. 611), 685.

[655] H. Graetz, « Zur römischen Kaiser Geschichte aus talmudischen Quellen », *MGWJ* 6 (1879), 6.

[656] Lévy, (*Supra*, n. 41), 196–197.

[657] S. Krauss, "From the Time of Rome in Eretz-Israel", *BJPS* 5 (1937), 17–26. (héb.)

[658] S. Lieberman, « Eser Milin », *Eshkolot*, 3 (1959), 78–81 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (éd.), Jerusalem 1991, 445–448]. (héb.)

[659] M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990 [réimp. 2003], 191.

[660] Oppenheimer, (*Supra*, n. 13), 150. (héb.)

semblable de supposer que l'inscription fut originellement rédigée en grec, le messager juif la traduisant en araméen pour l'accorder au principal dialecte usité par le Talmud de Jérusalem.[661] L'origine grecque de cette dédicace est fort envisageable, puisque l'écrasante majorité des inscriptions en l'honneur de divinités païennes trouvées à Tyr et dans ses environs, sont grecques.[662] C'est la raison pour laquelle, il est à supposer que dans la version épigraphique d'origine, le terme araméen de גדיה était en fait celui de Τύχη. L'inscription rapportée dans le Talmud de Jérusalem reflète une réalité historique, puisque les sources romaines identifièrent également Dioclétien et Maximien à Romulus et Rémus, ce qui pourrait expliquer l'expression : « Pour le Gad de Herculis mon frère ».[663] Rappelons ici qu'à l'époque impériale, Tychè ne représente pas uniquement le destin de l'individu mais aussi la fortune du monde romain dans son ensemble et

---

[661] Lévy, (*Supra*, n. 41), 197 ; Lieberman, (*Supra*, n. 658), 80 [= Idem, *Ibid.*, 447] Lieberman reprit ici l'avis d'Elias Bickerman, qui lui fut transmis oralement.

[662] Pour une dédicace grecque du III[ème] siècle a. C. en l'honneur d'Asklépios trouvée dans le village de Sarepta (Sarafand) aux alentours de Tyr, cf. *SEG*, 30 (1980), 480 no 1678. Pour une dédicace grecque de l'an 28–29 en l'honneur d'Apollon découverte à Tyr, cf. J. P. Rey-Coquais, « Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963–1974) – I. Inscriptions de la nécropole », *BMB* 29 (1977), 1 no 1. Pour Astronoé (= Aphrodite) honorée dans l'épigraphie grecque de la ville à l'époque romaine, cf. H. Seyrig, « Les grands dieux de Tyr à l'époque grecque et romaine », *Syria* 40 (1963), 21 ; J. G. Février, « Astronoé », *JA* 256 (1968), 1–9 ; *BE* (1969), 588. Pour Hermès apparaissant dans une grotte funéraire du II[ème] siècle fouillée dans les alentours de Tyr, cf. M. Dunand, « Tombe peinte dans la campagne de Tyr », *BMB* 18 (1965), 26 fig. 3 & pl. XIV : "EPMHC". Quant à Koré-Perséphone dans cette même tombe, cf. *Ibid.*, 5ff. À Tyr, on trouva deux inscriptions grecques d'époques trajane et sévérienne en l'honneur de Leucothéa, cf. R. Mouterde, « Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon – V. Les temples de l'Hermon », *MUSJ* 36 (1959), 80 ; Idem, *MUSJ* 38 (1962), 17–19 ; Seyrig, *Ibid.*, 26 n. 37. Et al.

[663] Pour des renvois aux sources primaires et bibliographiques, cf. Lévy, (*Supra*, n. 41), 196 & n. 6. Lévy notifia également que dans la conscience impériale, Jupiter et Hercule protégeaient particulièrement Dioclétien et Maximien, cf. *Ibid.* Sur le fait que Maximien se considérait comme la réincarnation d'Hercule, voir aussi : Cerfaux & Tondriau, (*Supra*, n. 370), 378 ; R. Turcan, « Le culte impérial au III[ème] siècle », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 1041. Par souci de précision, nous dirons que, selon Turcan, l'identité de Maximien ne fut pas réellement assimilée avec celle d'Hercule, mais plutôt avec le *Numen* d'Hercule, c'est pourquoi cet empereur s'appropria les attributs du dieu, sans pour autant en être une réplique conforme, cf. *Ibid.*, n. 344. Sur de nombreuses émissions monétaires à partir de l'an 287, on distingue clairement Dioclétien et Maximien tenant par la main le même sceptre et portant un diadème de feuilles de lauriers. Ils apparaissent comme des frères, unis à par entière, cf. W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris 1946, 232 ; Idem, « Jovius et Herculius ou l'"épiphanie" des Tétrarques », *Historia* 1 (1950), 261ff.

de ses dirigeants, d'où son assimilation fréquente avec le *Genius Augusti* des empereurs romains[664] ainsi que des impératrices, notamment Julia Domna.[665] Pendant la grande crise qui frappa l'empire romain dans le courant du III^{ème} siècle, subsistait encore parmi les Romains, l'espoir que la Fortune de l'empereur Trajan Dèce (249–251) améliorerait la situation désastreuse.[666] Suivant les remarques d'E. Bickerman, Lieberman s'efforça de définir avec plus d'exactitude le terme de גדיה apparaissant dans cette occurrence du Talmud de Jérusalem. À l'en croire, ce terme ne désigne pas ici Τύχη mais fait référence au Genius des empereurs romains connu sous la dénomination latine de : *Numen Augusti*.[667] Toutefois, il semble ici que plusieurs éléments se soient maladroitement entremêlés. Dans la religion romaine, le Genius représente la fortune et le destin qui vit en chaque individu depuis sa naissance et ce, jusqu'à sa mort.[668] En tant que personne, l'empereur a aussi un génie qui lui est proprement désigné dès le temps d'Auguste comme *Genius Cæsaris* ou bien *Genius Augusti*.[669] La notion de *Numen Augusti* n'est connue que depuis l'époque de l'empereur Tibère (14–37). Celle-ci est beaucoup plus vaste,[670] puisqu'au-delà du génie propre à l'empereur, le *Numen Augusti*, repré-

---

[664] F. Taeger, *Charisma – Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Bonn 1960, 135.

[665] F. Hiller von Gaertringen, « Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova », *ARW* 22 (1923–1924), 128 ; Z. Kadar, « Julia Domna comme Assyrié Kythereia et Séléné », *Acta Class. Univ. Scient. Debreceniensis* 2 (1966), 105. À Athènes Julia Domna fut intimement identifiée à Athéna Polias, cf. J. H. Oliver, « Julia Domna as Athena Polias », in : *Athenian Studies Presented to W. S. Ferguson*, HSCP, Supp. I., Cambridge (Mass.) 1940, 521ff.

[666] Th. C. Skeat & E. P. Wegener, "A Trial Before the Prefect of Egypt", *JEA* 21 (1935), 224ff.

[667] Lieberman, (*Supra*, n. 658), 80–81 [= *Ibid*., 447–448]. Sur les rapports étroits entre Tychè-Fortuna et les empereurs romains, cf. A. Passerini, « Il Concetto antico di Fortuna », *Philologus* 40 (1935), 92ff.

[668] Turcan, (*Supra*, n. 663), 1021 ; Idem, *Rome et ses dieux*, Paris 1998, 51–52.

[669] Bayet, (*Supra*, n. 226), 183 ; Pour les modalités de ce culte dans les quartiers de Rome déjà au temps d'Octavien en 30 a. C., voir : Turcan, (*Ibid*., – II^{ème} publication), 203. Signalons ici que les pères de l'église percevaient en ce génie impérial une notion explicitement païenne, cf. Tertullien, *Apologeticus* 32 (trad. T. R. Glover, *LCL* 154–157) ; Eusèbe, *Martyrium polycarpi*, 15, 132 *PL* 20. 2 (éd. J. P. Migne, 1857, 351). Les Rabbins partageaient la même vision ainsi que l'atteste le passage du Talmud de Jérusalem en question.

[670] D. M. Pippidi, « Le "Numen Augusti" – Observations sur une forme occidentale du culte impérial », *REL* (1931), 83–112. Toutefois, selon ce critique c'est au III^{ème} siècle que le *Numen* et le *Genius* auraient été totalement assimilés l'un à l'autre, cf. *Ibid*. Cette opinion a été réfutée par les chercheurs, cf. Turcan, (*Supra*, n. 663), 1021.

sente la puissance de la divinité à laquelle l'empereur fut assimilé.[671] Cette opinion a été depuis remise en doute par certains chercheurs qui démontrèrent l'absence de lien particulier entre le *Genius* et le *Numen*.[672] C'est après le principat de Sévère Alexandre (222–235) que le *Numen* fut principalement évoqué à propos de l'essence divine de l'empereur alors que la notion de *Genius* fut peu à peu occultée.[673] C'est pourquoi, nous sommes d'avis que l'expression talmudique נדיה דארקלי̇ס ne désigne pas seulement le *Genius* privé de l'empereur mais aussi, et peut être surtout, le *Numen* lui attribuant ainsi les prérogatives du dieu Hercule. Il semblerait par conséquent, que cet apophtegme talmudique fasse référence à un dieu romain traditionnel à l'époque du bas-empire. Ceci étant, il faut prendre en considération l'opinion de Lévy,[674] selon qui dans l'inscription retranscrite dans le *Yerushalmi*, Dioclétien présenta Maximien en tant que ארקלי̇ס en raison de sa présence à Tyr, où le culte phénicien ancestral en l'honneur d'Héraclès-Melqart fut parmi les dévotions principales de la cité à l'époque hellénistique et romaine.[675] Selon Lévy, Dioclétien

---

[671] Autrement dit, si le *Numen Augusti* de l'empereur Maximien est lié à Hercule, cela voudrait alors dire, que l'empereur en question aurait été considéré comme possédant les caractéristiques divines propres à ce dieu.

[672] Voir notamment, D. Fishwick, "Genius and Numen", *HTR* 62 (1969), 358ff.

[673] *Ibid.* ; Turcan, (*Supra*, n. 663), 1018. R. Turcan a bien montré que Dioclétien et Maximien avaient pour chacun d'entre eux un *Numen* ainsi que nous l'apprenons de sources épigraphiques les présentant comme : « Geminato Numine », cf. Turcan, *Ibid.*, 1019, 1021 ; Taeger, (*Supra*, n. 664), 247.

[674] Lévy, (*Supra*, n. 41), 196–197.

[675] Flavius Josèphe se fait l'écho du culte d'Héraclès-Melqart à Tyr au temps d'Hiram, roi de Tyr, cf. Idem, *Antiquitates Iudaicae*, 8, 146. Sur le culte tyrien à l'époque hellénistique, cf. *Macc.*, II, 4, 18–20 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 166–167, et particulièrement les travaux de : Bonnet, (*Supra*, n. 603) ; Idem, *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée – Actes de la table ronde de Rome 1989*, Bruxelles-Rome 1992 ; C. Annequin-Jourdain & V. Pirenne-Delforge, *Le Bestiaire d'Héraclès – Troisième rencontre héracléenne*, Liège 1998. Quant au culte d'Héraclès-Melqart à Tyr à l'époque romaine, cf. Arrien, *Anabase*, II, 14, 1–6 ; Seyrig, (*Supra*, n. 662), 19–20 ; Sartre, (*Supra*, n. 2), 899. Sur les sources archéologiques attestant du culte héracléen à l'époque romaine, cf. Seyrig, *Ibid.*, 23–24. Héraclès apparaît également sur les monnaies de la ville, cf. *Ibid.*, 24–25. Pour les inscriptions concernant ce dieu à Tyr, cf. Chéhab (*Supra*, n. 602), 11–40. Une tombe dans les environs de Tyr contient deux effigies de Héraklès, cf. Dunand, (*Supra*, n. 662), 5 & pl. XIV, fig. 2 : « ΗΡΑΚΛΗC » ; *Ibid.*, 22–24 ; 31–33. Le portrait de ce dieu est visible sur un sarcophage de l'an 100, découvert à Deba'al dans la campagne de Tyr, cf. Y. Hajjar, « Un hypogée romain à Debaal dans la région de Tyr », *BMB* 18 (1965), 76. Et sur l'exemple du nom théophore de Ηρακλειτος découvert dans une inscription tyrienne en date de l'année 66–67, cf. J. P. Rey-Coquais, « Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr », *BMB* 29 (1977), 4 no 2. Et al.

décida d'honorer la ville de Tyr ainsi que le panthéon local en promouvant Maximien au titre de ארקלים sans pour autant le nommer explicitement de son véritable gentilice. Cet argument est plausible en raison du fait que dans cette dédicace le véritable nom de Dioclétien fut employé et non son surnom religieux : *Iovius*, qui de toute évidence ne pouvait obtenir à Tyr un effet comparable à celui du surnom divin de Maximien. Selon Lévy, dans le cadre religieux où cette inscription fut gravée, l'expression « נדיה דארקליס אחי », exprima syncrétiquement une entité religieuse, où le *Numen* de Maximien se confondit avec un aspect phénicien antique, celui du « roi de la ville » ou Melqart, assimilé séculairement à Héraclès. Il semblerait donc que cette expression talmudique désigne une déité romaine adaptée au cadre cultuel local, pour des raisons religieuses et politiques. Le terme de נדיה paraît ainsi être un assemblage syncrétique alliant la déesse gréco-romaine de la Fortune ou le *Numen* impérial avec l'ancienne divinité orientale de la Fortune, à savoir : Gad.

En conclusion, le dieu païen dénommé « Gad » apparaissant dans la littérature talmudique ne désigne pas une seule et unique déité orientale. Les Sages en ont fait mention dans un contexte géo-historique méthodiquement défini, déterminant, dans chaque cas, l'aspect païen d'une divinité pouvant répondre au Gad que les Rabbins voulaient évoquer. Parallèlement, des considérations de rigorisme ou de mitigation halakhiques incitèrent les Rabbins à utiliser précisément un patronyme païen et non un autre. Ces égards vis-à-vis de la *Halakha* au regard de la réalité géographique et historique, doivent donc retenir singulièrement notre attention lorsque nous étudions l'usage de ces dieux dans la littérature rabbinique. נדיון à Aelia Capitolina est gréco-romain. נדא דהר est manifestement syro-phénicien. טימ(כ)י דרומי, est une déesse romaine avec des caractéristiques syriennes. Enfin, נדיא דארקליס אחי de Tyr, est syncrétiquement conçu par des éléments à la fois romains et orientaux.

5.6. Aphrodite

Au II[ème] siècle, Aphrodite était déjà connue des Tannaïm ainsi que le prouve l'anecdote de Rabban Gamaliel qui se baigna dans les thermes d'Aphrodite à Ptolémaïs-Akko.[676] Le nom d'Aphrodite était

[676] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 4 ; *Midrash Tannaim sur Deut.*, 13, 18 (éd. Hoffmann,

également connu des Amoraïm au IIIème siècle, non seulement parce qu'ils avaient connaissance de l'anecdote ayant eu lieu dans les thermes publics d'Akko,[677] mais aussi par l'intermédiaire de R. Shimon b. Laqish, qui se rendit dans les thermes d'Aphrodite dans la cité de Bostra en Transjordanie.[678] Le vocable d'Aphrodite était donc manifestement connu aussi bien des Rabbins de la *Mishna* que de ceux du *Talmud*. On pourrait penser *a priori* que les Rabbins parlaient d'une Aphrodite grecque. Toutefois, la nature de cette Aphrodite doit être analysée à la lumière de la réalité historique propre aux deux cités évoquées. Nous avons déjà abordé le fait que les cultes païens en vigueur à Akko à l'époque romaine furent essentiellement syriens et phéniciens. Le plus important des cultes civiques était à n'en pas douter celui de Jupiter héliopolitain. Le culte de son parèdre féminin Atargatis, est aussi attesté dans la ville aux époques hellénistique et romaine comme nous l'avons déjà montré auparavant. Dans un environnement religieux tant orienté vers les cultes syro-phéniciens, il est envisageable que le culte d'Aphrodite n'était pas originellement grec mais bien oriental, revêtant une apparence hellénisée.[679] Concernant Bostra, on doit remarquer, que mis à part le Talmud de Jérusalem, témoignant de l'existence du culte d'Aphrodite en relation avec les thermes locaux, on y adorait probablement la déesse nabatéenne ʿAl-ʿUzza, identifiée à Aphrodite,[680] ainsi que nous l'apprenons d'une dédicace en son honneur la qualifiant de אלת בצרה.[681] Certains prétendent néanmoins qu'il ne faudrait pas lire

---

68–69) ; *TB ʿAvoda Zara*, 44b ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 889 (éd. Hyman, 265–266). Comme nous l'avons rappelé dans la section traitant longuement de cette anecdote (*Supra*, n. 206) il semblerait que Proclus le non-Juif s'entretint avec Rabban Gamaliel II (96–115) et non avec Rabban Gamaliel III, fils de R. Judah le Prince contrairement à ce que supposait Wasserstein. Cette rencontre eut donc lieu à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIème siècle.

677 *TJ ʿAvoda Zara*, 3, 4 (42b) ; *TB Ibid.*

678 *TJ Shevi'it*, 8, 8 (38b).

679 Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 403.

680 Sur les rapports étroits entre ʿAl-ʿUzza et Aphrodite, cf. (*Supra*, n. 272). Voir aussi : Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 74 ; Starcky, « Pétra et la Nabatène », 886ff ; F. Zayadine, « L'iconographie d'al-Uzza-Aphrodite », in : *Mythologies gréco-romaines – mythologies périphériques*, Paris 1981, 113–118 ; Idem, « Die Götter der Nabatäer », in : M. Lindner (éd.), *Petra und das Königreich der Nabatäer – Lebensraum, Geschichte und Kultur eines arabischen Volkes der Antike*, Nürnberg – München 1980, 115–116 ; Idem, « Al-ʿUzza Aphrodite », *LIMC* II, 1, Zürich – München 1984, 168–169 ; M. O. Jentel, « Aphrodite in Peripharia Orientali », *Ibid.*, 154 ; Patrich, *The Formation of the Nabatean Art*, 85–86.

681 Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 74 ; Starcky, *Ibid.*, 1003.

בצרה mais plutôt נצרה, ce qui impliquerait que cette divinité ne fut pas celle de Bostra.[682] En dépit du fait que nous ne puissions entièrement écarter cette hypothèse, nous pouvons néanmoins considérer Aphrodite dans ces thermes comme une divinité essentiellement orientale. Cette conclusion repose sur deux arguments principaux. Premièrement, l'iconographie de Tychè, la déesse tutélaire de la métropole, fut de beaucoup influencée par celle d'Astarté-Aphrodite.[683] Ensuite, les dieux suprêmes de Bostra furent principalement orientaux à l'époque romaine. On y rencontre effectivement des cultes syriens, phéniciens et arabes, notamment en l'honneur de Dushara/Dusarès,[684] Zeus Epikarpios,[685] Zeus du Safa,[686] Jupiter Damascain,[687] Jupiter Héliopolitain,[688] Théandrios[689] et bien d'autres. Le panthéon de la colonie de Bostra comprenait par conséquent un ensemble de dieux

---

[682] Starcky, *Ibid.*

[683] A. Kindler, *The Coinage of Bostra*, London 1983, 55. Et al.

[684] Ce dieu arabe apparaît dans la numismatique urbaine de Bostra à l'époque romaine, cf. Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 87 no 236 (Elagabalus Period 218–222 C.E.), no 238 (209 C.E.) ; 119 ; 88 no 239 (même année), 119 ; 88 no 243 (Hostilianus Period, 251 C.E.) ; M. Rosenberger, *The Coinage of Eastern Palestine*, III, Jerusalem 1978, 11 no 30 (Caracalla Period 198–217 C.E., identification non assurée) ; Kindler, (*Supra*, n. 683), 53, 58–60 ; 79–87. Voir aussi l'étude devenue classique de R. Dussaud, « Le culte de Dusarès d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra », in : Idem, *Notes de mythologie syrienne*, Paris 1903–1905, 167–181. Pour des témoignages épigraphiques attestant l'existence de son culte à Bostra, cf. Gawlikowski, (*Supra*, n. 416), 2662–2663 ; M. Sartre, *L'orient romain*, Paris 1991, 461 ; Idem, *Bostra. Des origines à l'Islam*, Paris 1985, 93 ; Idem, (*Supra*, n. 2), 925. À Imtan, dans le sud du Djébel Druze, on découvrit un autel, du temps du roi nabatéen Rabel II (70–105), en l'honneur de Dushara-ara. Il s'agit là, l'une des premières fois, où le culte de Dushara est mentionné explicitement à Bostra, cf. Starcky, « Pétra et la Nabatène », 988. Quant aux concours à la grecque (*Dusaria Actia*) organisés à Bostra en l'honneur du dieu nabatéen, cf. (*Infra*, n. 1295).

[685] Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 27 & n. 4 ; J. Teixidor, « La Syrie d'Alexandre à Constantin – Les cultes », *MdB* 28 (1983), 41.

[686] Ch. Clermont-Ganneau, « inscriptions grecques inédites du Hauran et des régions adjacentes », *RA* (1884), 273 ; Idem, « Notes on the *Quarterly Statement* for October, 1895 », *PEFQSt* (1896), 80 : « Ζεῦ Σαφαθηνέ προκοπὴν Ἀρχελάῳ » ; J. Halévy, « Quatre divinités sémitiques », *JA* 18 (1901), 517 ; Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 86 & n. 1 ; M. Sartre, « Nouvelles inscriptions grecques et latines de Bostra », *AAAS* 22 (1972), 167–169 ; Idem, (*Supra*, n. 93), 73 no 9001.

[687] Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 44 ; Sartre, (*Supra*, n. 93), 86 no 9013.

[688] Sourdel, *Ibid.*, 43 & n. 5 ; Sartre, *Ibid.*, 84–85 no 9012.

[689] Ce dieu est arabe et son culte existait à Bostra, cf. Damascius, *PG*, 103, (éd. J. P. Migne, 1290), ainsi que dans de nombreux autres endroits dans le Hauran, notamment à Canatha, cf. Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 78 & n. 7 ; R. Donceel & M. Sartre, « Théandrios, dieu de Canatha », *Electrum* 1 (1997), 21–34. Et al.

suprêmes qui étaient majoritairement syriens ou arabes. Il est donc tout à fait concevable de considérer également la déesse Aphrodite honorée dans les thermes urbains, comme une apparence hellénisée de la déesse arabe ʿAl-ʿUzza ou bien de l'Astarté phénicienne associée à Tychè. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'à l'instar de maints endroits en Syrie, Aphrodite représente ici aussi le parèdre féminin des triades syriennes, ce qui prouverait davantage son identité orientale.

Les deux anecdotes talmudiques qui évoquent la déesse Aphrodite se sont déroulées à Ptolémaïs/Akko et à Bostra. Ces indications géographiques sont importantes, car c'est en les comparant avec ce que l'on sait des cultes païens locaux, que nous avons pu constater que les connaissances des Rabbins à l'encontre d'Aphrodite, ne concernaient non pas une Aphrodite grecque, mais bien une déesse syrienne dispensatrice de la fécondité, qui entre autres caractéristiques, laissaient une large place à la culture religieuse de l'eau et du monde marin.

5.7. ʿAtarʾata

Dans ce contexte il est parfaitement compréhensible que les Rabbins connaissaient le nom syrien de la déesse Atargatis, à savoir : ʿAtarʾata avec le plus important de ces lieux de culte en Syrie. Le Talmud de Babylone[690] rapporte effectivement une liste de cinq sanctuaires qui fonctionnent invariablement durant toute l'année. En voici une partie du texte :

> אמר רב חנן בר רב חסדא אמר רב,[691] ואמרי לה אמר רב חנן בר רבא אמר רב : חמשה בתי עבודה זרה קבועין הן, אלו הן : . . . תרעתה[692] שבמפנ . . .
>
> Rav Hanan b. Rav Hasda a dit au nom de Rav, et certains disent qu'il s'agissait de Rav Hanan bar Rava qui disait au nom de Rav :

[690] *TB ʿAvoda Zara*, 11b.

[691] Le manuscrit espagnol impute cette transmission à un autre Rabbin. Il est dit dans cette variante que Rav Hanan fils de Rav Hasda dit au nom de Rav Hasda (אמר רב חנן בר רב חסדא אמר רב חסדא), et non au nom de Rav comme le stipule le manuscrit de Munich et l'ensemble des autres versions manuscrites et imprimées.

[692] Le manuscrit espagnol renvoie à la version suivante : תירעתה. En dépit du fait, que ce manuscrit est considéré généralement comme étant la meilleure des variantes sur le *TB ʿAvoda Zara*, force est de reconnaître qu'en l'occurrence, la version imprimée donnant תרעתה est plus exacte car bien plus proche, aussi bien phonétiquement que philologiquement, du nom sémitique de la déesse : תרעתה(ע).

> Cinq temples idolâtres sont fixes [c-à-d : fonctionnent incessamment, cf. Rashi, loc. cit., s. v. « קבועין »] en voici la liste : . . . Tar'ata qui est à Mapog.

Le vocable de תרעתה désigne manifestement le nom araméen de la *Dea Syria* à savoir : עתרעתה et l'emplacement de son temple dénommé מפג, caractérise indubitablement le grand sanctuaire d'Atargatis situé dans la ville de Hiérapolis-Bambykè, qui en araméen portait le nom de Mabbog (Manbog), de nos jours celui de Mambidj, ainsi que l'atteste Pline l'ancien en ces termes :

> Bambycen, quae alio nomine Hierapolis vocatur, Syris vero Mabog ibi prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto, dicta, colitur.[693]

N. Brüll,[694] E. König,[695] I. Lévy,[696] M. Avi-Yonah,[697] M. Hadas-Lebel,[698] ont bien argué du passage talmudique précédemment cité, que les Rabbins, et particulièrement Rav, le fameux Abba bar Aïbou disciple de R. Judah le Prince qui près de la disparition de ce dernier vers 220, s'en retourna en Babylonie, connaissaient aussi bien le nom sémitique de la *Dea Syria* que celui du lieu principal de son culte en Syrie.

5.8. Atargatis-Derkêto

Les noms Atargatis et Derkêto étaient peut-être connus des Rabbins du II[ème] siècle. On trouve dans le Talmud de Jérusalem la tradition tannaïtique suivante :

---

[693] Pline l'ancien, *Historia Naturalis* V, 19, 81 (trans. H. Rackham, *LCL* 282–283). Sur l'identification de Mabbog avec Hiérapolis, cf. H. W. Attridge & R. A. Oden, *de Dea Syria*, Missoula 1976, 1 ; M. Avi-Yonah, "Syrian Gods at Ptolemais-Accho", *IEJ* 9 (1959), 8 ; Les noms de Mabbog et d'Atar'ata apparaissent sur les émissions monétaires de la cité aussi bien à l'époque perse qu'au début de l'ère hellénistique, cf. à ce propos : S. Ronzevalle, « Les monnaies d'Abd-Hadad et les cultes de Hiérapolis-Bambycé », *MUSJ* 23 (1940), 8 ; H. Seyrig, « Monnaies hellénistiques – XIX. Le monnayage de Hiérapolis de Syrie à l'époque d'Alexandre », *RN* (1971), 11, 13 & n. 10 [= Idem, *Scripta Numismatica*, G. Le Rider (ed.), Paris 1986, 171–173].

[694] N. Brüll, « Fremdsprachliche Wörter in den Talmuden und Misdraschim », *JJGL*, 1 (1874), 138.

[695] E. König, « Derceto », *JE* 4 (1903), 526.

[696] Lévy, (*Supra*, n. 41), 192.

[697] Avi-Yonah, (*Supra*, n. 693).

[698] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 403 n. 20.

דרני דרניבת,[699] משום דרכי האמרי : ר' יודה אמר : משום דגון עבודה זרה וראש דגון ושתי כפות ידיו.[700]

Traduction : [celui qui dit] Dargei Dargevat, voilà que c'est une coutume ammorite. R. Judah dit : c'est au nom du culte de Dagon et la tête de Dagon et ses deux mains.

Dans la *Tosefta Shabbat* le même R. Judah [b. Ilaï], œuvrant au IIème siècle, stipule que le vocable Dagan-Dagon désigne un élément exclusivement polythéiste.[701] Toutefois l'expression דרני דרניבת en est absente. S. Krauss pensait que le terme de דרני, faisait allusion au nom grec de la déesse syrienne, à savoir : [Ἀ]ταργά[τις] et que celui de דרניבת[702] équivaudrait au nom de Δερκέτω.[703] Lieberman semble avoir rejeté les assertions de Krauss en invoquant la version différente de ce texte apparaissant dans la *Tosefta*.[704] Toutefois, il est intéressant de constater que dans le Talmud de Jérusalem, les deux vocables דרני et דרניבת, sont mentionnés conjointement. Ce fait en lui-même, prouve déjà que nous faisons face à des divinités comparables. Atargatis (דרני) d'une part et Derkêto (דרניבת) d'autre part, furent à l'époque romaine, identifiées mutuellement.[705] À cet égard, il est important de

---

[699] Dans des occurrences manuscrites issues de la *Guéniza* du Caire, la version de ces deux vocables diverge sensiblement, cf. S. Lieberman, *The Yerushalmi Kī-fshuto – A Commentary Based on Manuscripts of the Yerushalmi and Works of the Rishonim and Midrashim in Mss. and Rare Editions*, Jerusalem 1995², 112 : « דְּגֶנֶת דרגֶנֶת »

[700] *TJ Shabbat*, 6, 9 (8c).

[701] *Tosefta Shabbat*, 7, 2 (éd. Lieberman, 25) : « האומר דגן, קרדן הרי זה מדרכי האמרי. ר' יהודה אומר: דגן על שם דגון ע"ן, שנאמר : "לדגון אלוהיהם ולשמחה", traduction : Celui qui dit : Dargan, Kardan voilà qu'il s'agit d'une coutume ammorite. R. Judah dit : Dagan au nom de Dagon l'idolâtrie, ainsi qu'il est dit : "[Or, les princes des Philistins s'assemblèrent pour faire de grands sacrifices] à leur dieu Dagon et se livrer à des réjouissances [, car, disaient-ils, notre dieu a fait tomber dans nos mains Samson, notre ennemi]" (*Jgs.*, 16, 23) ».

[702] Il serait alors peut-être souhaitable de lire דרניתב au lieu de דרניבת, ce qui coïnciderait au mieux avec Derkêto (?)

[703] Krauss, (*Supra*, n. 343), 348.

[704] S. Lieberman, *The Tosefta Kī-fshuta – A Comprehensive Commentary on the Tosefta – Mo'ed*, 3, Jerusalem 1992², 92 n. 9 ; Idem, "Something on Oaths in Israel", *Tarbiz* 27 (1958), 188 n. 47 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 95 n. 47].

[705] Pline l'ancien, (*Supra*, n. 693) ; Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 39 : « Les rapports d'Atargatis avec la gent aquatique sont du reste illustrés par une série de légendes, dont certaines concernent Dercéto, la déesse vénérée sur la côte phénicienne à Ascalon ; mais Dercéto et Atargatis ne sont que deux transcriptions grecques différentes du même nom sémitique. » Pour la bibliographie antérieure,

rappeler que Derkêto fut probablement l'incarnation gréco-romaine de Dagon, l'antique dieu des Philistins.[706] Le rapprochement établi par R. Judah b. Ilaï entre les termes « דרני דרניבת » et le dieu archaïque des Philistins, prouve une fois encore, que ce sage parlait d'Atargatis et surtout de Derkêto. Que la signification du nom Dagon trouve sa raison d'être dans le terme דג, marquant le monde marin, ou bien dans le vocable דגן, désignant le monde agraire,[707] voilà que ces deux attributs siéent pleinement aux déesses Atargatis et Derkêto, en tant que dispensatrices de la fécondité jouxtant intimement le monde aquatique avec leurs bassins emplis de poissons sacrés. À l'instar de Dagon, Derkêto apparaît comme une sirène sur certaines émissions monétaires d'Ascalon d'époque impériale.[708] C'est dans ce contexte que l'on doit comprendre les paroles de R. Judah b. Ilaï, qui compara דרני דרניבת à Dagon le dieu philistin.[709] Pour conclure, il semble que les Sages connaissaient les noms d'Atargatis, Atar'ata et de Derkêto et il est à croire que la *Dea Syria* leur était également connue par l'expression talmudique : « la femme qui allaite ».

---

cf. *Ibid.* n. 5. Plus loin Sourdel rattacha ces deux déesses avec Atar'ata [*Ibid.*, 42]. Cf. aussi par exemple, Turcan, *Cultes orientaux*, 132. Pour une identification philologique entre Atargatis-Atar'ata et Derkêto voir encore : C. Augé, « Derketo », in : *LIMC* III. 1, Zürich-München 1986, 282–283 ; M. Sartre, *L'Orient romain*, Paris 1991, 482. Et al.

[706] Cette identification fut déjà établie au XIX[ème] siècle, cf. S. Munk, *Palestine – Description géographique, historique et archéologique*, Paris 1861, 91b–92a. Voir également, R. du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*, EPRO 14, Leiden 1970, XV, 46–54 ; I. Singer, "The Problem of the Identification of Dagon, 'the Philistine God'", *Cathedra Quarterly* 54 (1990), 19. (héb.)

[707] Singer, *Ibid.*, 19, 42.

[708] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 27 : "The description of Derketo as half human and half fish, reminds us, of course, the philistine Dagon, who was similar in shape." Et sur la centralité des poissons dans le culte de la déesse syrienne voir encore N. Glueck, *Deities and Dolphins*, London 1965, 391 : "As a sign of exuberant fecondity, the fish was particularly sacred in the Atargatis cult". Et al.

[709] Dans la version de la *Guéniza* de ce passage du Talmud de Jérusalem, on y lit דגנת דרגנת cf. *Supra*, n. 704. Cela dit, cette variante ne peut réfuter notre hypothèse, puisque ces vocables sont aussi basés sur la racine étymologique דג ou דגן. Autrement dit, l'interdiction de prononcer ces termes est là encore à mettre en relation avec Dagon le philistin, c'est la raison pour laquelle, il nous semble que ces noms ne représentent qu'un dérivé tardif de Dagon, en accentuant ses pouvoirs fécondateurs, caractéristiques de cette ancienne divinité. Les termes de דגינת – דרגנית désignent donc probablement Derkêto/Atargatis.

5.9. La femme qui allaite et Sérapis

Dans la *Tosefta* nous lisons le passage suivant :

> מצא טבעת ועליה צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון יוליך לים המלח ואף דמות מניקן(ה) וסרפס.[710]
>
> Traduction : « S'il trouve une bague (gemme) sur laquelle est représentée l'image du Soleil, de la Lune et du Serpent, il la conduira à la Mer Morte (c-à-d : la détruira) ainsi que l'image de la femme [littéralement : représentation] qui allaite et celle de Sérapis ».

Ce passage intéressant de la *Tosefta* exigerait à n'en pas douter une étude particulière pour chacun de ses composants.[711] Dans ce chapitre on se bornera à examiner l'expression « la femme qui allaite et Sérapis ». Lieberman fut l'un des principaux chercheurs qui tentèrent d'élucider cette énonciation mystérieuse. Selon lui, la femme qui allaite, désigne Isis qui allaite son fils Horus-Harpocrate.[712] La présence

---

[710] *Tosefta 'Avoda Zara*, 5 (6) 1 (éd. Zuckermandel, 468). Le terme de מניקן est rapporté par le manuscrit d'Erfurt, alors que celui de Vienne rend la version : מניקה. Cette dernière proposition est recevable puisque *TB 'Avoda Zara*, 43a reprend aussi cette variante. Cf. également, R. N. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim – loc. cit.* ; Abramson, (*Supra*, n. 148), 77. Les chercheurs également adoptèrent la version en question et notamment Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 136. Il semblerait donc que cette version soit d'origine, d'autant plus que celle du manuscrit d'Erfurt ne s'explique pas sur le plan étymologique. En dépit du fait que dans la *Tosefta*, l'auteur de ce texte, et particulièrement celui de l'énoncé concernant « la femme qui allaite et Sérapis », soit anonyme, la variante babylonienne en impute, quant à elle, la rédaction à R. Judah bar Ilaï. Rappelons, comme nous l'avons vu précédemment, que ce sage œuvra en Galilée au II[ème] siècle.

[711] La notion cultuelle imputée au Soleil et à la Lune par les Gentils à travers le prisme de la littérature rabbinique a déjà été amplement analysée plus haut. Dans le présent ouvrage nous ne traiterons pas de la question du דרקון, évoqué dans la littérature talmudique en rapport direct avec l'idolâtrie, puisque la recherche a déjà fort bien étudié cet élément et que nous ne trouvons rien à y rajouter, cf. Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers la littérature rabbinique », 417–420 ; M. Schlütter *« Deraqon » und Götzendienst – Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort in mAZ III, 3*, Jundentum und Umwelt – Band 4, Frankfurt a. M. – Bern 1982 ; G. Bohak, "A Note on the Chnoubis Gem from Tel Dor", *IEJ* 47 (1997), 255–256.

[712] Lieberman, (*Supra*, n. 710). En réalité, Lieberman ne fut pas le premier à avancer une telle hypothèse, cf. A. J. Kohut (Nathan b. Yehiel), *Aruch Completum sive Lexicon Vocabula et res, quae Libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis*, Wien 1926[2], 179, s. v. מניק. (héb.) ; Brüll, (*Supra*, n. 694), 145 ; I. Lévy, « Nébo, Hadaran et Sérapis dans l'apologie du Pseudo-Méliton », *RHR* 20. 2 (1899), 373 n. 6 ; Jastrow, *Dictionary*, 103, s. v. 'סר א, אפיס' ; H. Blaufuss, *Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst*, Nürnberg 1910, 19 ; J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, III, Berlin-Wien 1924, 107a.

de Sérapis successivement à celle de la femme qui allaite, ne fit que conforter cette conjecture, puisque le couple Isis-Sérapis est extrêmement répandu dans le bassin méditerranéen à l'époque impériale, et précisément au IIème siècle.[713] De plus, l'art scuptural gréco-romain présente communément l'image d'Isis allaitant Horus, connue sous la dénomination d'*Isis Lactans*.[714] Ces éléments amenèrent Lieberman à conclure catégoriquement qu'Isis et Sérapis sont explicitement mentionnés dans la littérature talmudique.[715] Si cette assertion est vérifiée dans le cas de Sérapis dont le nom apparaît de front, tant dans la *Tosefta* que dans le Talmud de Babylone, voilà qu'il est bien plus complexe d'y dépister le nom d'Isis.[716] Le vocable « Isis » et des noms

---

[713] Plutarque, *De Iside et Osiride*, 28, 361 (trans. F. C. Babbitt, *LCL* 68–69) ; Tacite, *Historiarum* 4, 84 (trans. C. H. Moore, *LCL* 166–167). Et al. Pour des travaux traitant compendieusement de cette question, cf. par exemple : G. Lafaye, « Sérapis », in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* IV/2, Paris 1911 [réimp. Graz 1969], 1249. Et sur le rapprochement de ces divinités dès l'époque hellénistique, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 78–79.

[714] R. P. Hinks, « Isis Suckling Horus », *BMQ* 12 (1937–1938), 74–75 ; H. W. Muller, « Isis mit dem Horuskinde », *MJBK* 14 (1963), 7–38 ; J. D. Cooney, "Harpocrates – the Dutiful Son", *BCMA* (1972), 284–290 ; V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans – Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden 1973 ; Idem, « De nouveau *Isis Lactans* », in : *Hommages à M. J. Vermaseren*, III, EPRO 68, Leiden 1978, 1231–1268, pls. 226–249, figs. 1–56. Selon l'avis de ceux qui pensent que « la femme qui allaite » n'est autre qu'Isis, on doit prendre aussi en ligne de compte que parfois Isis allaite le bœuf Apis, cf. G. J. F. Kater-Sibbes & M. J. Vermaseren, *Apis*, I, EPRO 48, Leiden 1975, nos 106, 141, pl. 81 ; no 112 pl. 72, no 117 pl. 74 ; no 182 pl. 206 ; Idem, *Apis*, II, no 390 pl. 112 ; F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine*, EPRO 76, Leiden 1979, 170 no 17, pl. XII. Il n'est donc pas impossible que suivant ceux qui identifièrent Isis avec la femme qui allaite, il faille aussi considérer d'autres options, notamment celle d'Isis allaitant un animal et non un nourrisson ! Toutefois, selon l'interprétation de la *baraïta* donnée par le Talmud de Babylone, il est certain que R. Judah b. Ilaï pensait à l'image d'une femme qui allaite un nouveau-né, cf. *TB 'Avoda Zara* 43a ; *Rashi, Ibid.*, s. v. מניקה. Faisons enfin remarquer qu'aux premiers siècles, les Gentils avaient pour coutume de porter des bagues présentant des effigies notamment celles d'Harpocrate et d'autres divinités égyptiennes, cf. S. Amorai-Stark, *Isis in the Art of Gems of the Hellenistic-Roman Period*, Ph. D. (Diss.), Hebrew University, Jerusalem 1988, 13. (héb).

[715] Lieberman, (*Supra*, n. 710) : "Isis, like Serapis, is specifically mentioned in Rabbinic literature".

[716] *TB 'Avoda Zara*, 43a. Dans cette source, la tradition concernant « la femme qui allaite et Sérapis » fut transmise par R. Judah b. Ilaï, comme nous l'avons vu précédemment. Le fait que ce sage soit l'auteur de ce texte, pourrait servir *a priori* d'arguments supplémentaires pour défendre la nature égyptienne de « la femme qui allaite ». R. Judah est effectivement connu pour ses nombreuses transmissions ayant trait à l'Égypte ainsi qu'à son monde cultuel, cf. par exemple : *Gen. Rabba* 87 (éd. Theodor-Albeck, 1071–1072) ; *Cant. Rabba*, 1, 1 (éd. Dunsky, 1) ; *Midrash Hagadol sur Gen.*, 39, 1 (éd. Margulies, 668). Pour une étude historique de ces occurrences, cf. S. T. Lachs, "An Egyptian Festival in Canticles Rabba", *JQR* 46 (1960), 47–54,

théophores isiaques, tels que Ἰσίας, Ἰσίδωρος, etc . . . sont strictement absents de la littérature talmudique. Lieberman remarque pourtant que l'expression ténébreuse « la femme qui allaite » fait référence à Isis ! Ce critique rappelle également que le Talmud de Babylone[717] compare Sérapis à Joseph, le fils de Jacob, et « la femme qui allaite » à Eve qui « allaite tout le monde entier » (שמניקה את כל העולם כולו).[718] La comparaison entre Sérapis et Joseph n'est pas exclusive à la littérature rabbinique. Elle apparaît aussi dans la littérature chrétienne des premiers siècles.[719] Il est donc logique de supposer que le parallèle établi entre « la femme qui allaite » et Eve repose également sur des récits mythologiques ou sur une réalité cultuelle, célèbre dans le monde gréco-romain. Cette comparaison est d'importance pour identifier « la femme qui allaite » ainsi que le nourrisson. Il est très difficile néanmoins de désigner telle ou telle divinité. Lieberman compara Eve (la femme qui allaite) à Isis,[720] en dépit du fait qu'il

---

et *Infra*. Pour d'autres traditions rapportées par R. Judah b. Ilaï, notamment sur la destruction de la communauté juive d'Alexandrie durant la révolte juive (115–117) sous le principat de Trajan, cf. *Tosefta Kippourim* 2, 5 (éd. Lieberman, 231–232) ; *TJ Yoma* 6, 3 (43d) ; *Tosefta Soukka* 4, 6 (éd. Lieberman, 273–274) ; *TJ Soukka*, 5, 1 (55a–b) ; *TB Soukka*, 51b ; *TB Menahot* 109b. Toutefois, il nous semble qu'en évoquant « la femme qui allaite », R. Judah ne fit pas, en l'occurrence, référence à un phénomène religieux égyptien, mais bien palestinien. La position halakhique défendue par ce sage provient manifestement du fait que « la femme qui allaite » est fréquemment représentée en Palestine romaine au IIème siècle, ce qui explique son apparition dans les dires rabbiniques. Nous montrerons subséquemment que le culte d'*Isis Lactans* est illusoire dans le pays à l'époque impériale. Il est donc incohérent d'imputer à ce Sage de Palestine la promulguation d'une *Halakha* à des fins locales, en invoquant un culte égyptien inexistant dans le paysage cultuel de la Palestine romaine, cf. *Infra*.

[717] *TB ʿAvoda Zara*, 43a.

[718] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 136–137.

[719] Pseudo-Méliton, in W. Curreton, *Spicilegium Syriacum*, London 1855, 24 (Texte syriaque), 43 (traduction) [éd. Otto, *Corpus apologetic. Saeculi secundi*, 9, 425) ; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* (ed. K. Ziegler, München 1907, 32) ; Paulin de Nole, *Carmina* 19, 100ff (ed. Otto, *Ibid*., 647) ; Tertullien, *Ad Nationes*, 2, 8 ; Rufin, *HE*, 2, 23 (*PL*, XXI, J. P. Migne (éd.), 532) ; *Suidae Lexicon*, s. v. Σάραπις, IV, A. Adler (éd.), Stuttgart 1976, 325 ; Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 137 ; M. Sachs, *Beiträge zur Sprach und Altertumskunde*, II, Berlin 1854, 99 ; Lévy, (*Supra*, n. 712 – Ière publication) ; Brüll, (*Supra*, n. 694), 144 ; Blaufuss, (*Supra*, n. 712), 19 n. 1 ; F. Manns, « Nouvelles traces des cultes de Neotera, Sérapis et Poséidon en Palestine », *LA* 27 (1977), 235–236 & n. 14 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 79. Selon Nöldeke, l'assimilation de Sérapis à Joseph était très répandue en Syrie, d'où elle parvint aux Rabbins et au Pseudo-Méliton, qui était lui-même syrien, ainsi qu'à d'autres auteurs chrétiens, cf. T. Nöldeke, *JPTh* (1887), 345. Selon Lévy (*Ibid*., 372) cette analogie ne peut être que d'origine juive.

[720] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 137 & note.

n'existe – pour autant que l'on sache – aucune source directe ou même allusive, laissant penser que la première femme de la Bible fut comparée à la déesse égyptienne aux époques hellénistique et romaine.[721] On pourra dire, tout au plus, qu'Eve fut mise en balance avec certaines divinités grecques ou bien héroïnes mythologiques. L'association la plus courante fut avec Pandore, puisque le récit biblique concernant Eve ressemble fortement aux traditions mythologiques relatives à Pandore.[722] La signification grecque du terme Pandore, signifie : « qui donne tout » ou bien « tous les présents ». Selon M. Grant, cette dénomination caractérise Pandore comme une divinité dispensatrice de la fécondité tant pour le monde animal que

[721] À propos d'élaborations fortement allusives, voir notamment les remarques de G. Bohak, "Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion", *ARG* 2 (2000), 228, selon lequel il est très difficile de trouver une comparaison entre Isis et Eve. Bohak a raison sur ce point, mais ne va pas pour autant en tirer les conclusions qui s'imposent, à savoir rejeter cette analogie et séparer la comparaison entre Joseph et Sérapis d'une part et celle de "la femme qui allaite" avec Eve, d'autre part. C'est en acceptant aveuglément les conclusions de Lieberman et de ses prédécesseurs, qu'il s'efforcera d'élaborer, en dépit de la problématique qu'il souleva, une analogie hasardeuse, loin de refléter la réalité historique mais plutôt une réalité exégètique, voyons ses dires, *Ibid.*: ". . . we must note that the equation of Isis with Eve is . . . not attested outside rabbinic literature. It is, moreover, entirely inconsistent with the Serapis-Joseph equation, as Isis was the sister and wife of Osiris, and Eve was a distant foremother of Joseph. Clearly, the two equations stemmed from different sources, and my own guess would be that Isis was identified as Eve in part because of Gen. 2. 23, where Adam, upon seeing Eve says, "This one shall be called a woman (אשה), for from a man (איש) was she taken." Apparently, the similarity between Eve's other name, *Isha*, and that of the Egyptian Goddess, Isis, was too great for a clever etymologist to miss, and the equation of the two female figures subsequently was coupled with that between Sarapis and Joseph." Comme on peut le constater, l'origine de la comparaison entre Isis et Eve est très lacunaire, tout simplement parce qu'elle demeure, selon nous, hypothétique.

[722] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 137. Le célèbre savant basa ses dires sur une tradition mythologique apparaissant pour la première fois dans les écrits d'Hésiode (8ème–7ème siècles a. C.), cf. Idem, *Theogonía*, II, 570–612 (trans. H. G. Evelyn-White, *LCL* 121–123) ; Idem, *Opera et Dies*, 94 (trans. H. G. Evelyn-White, *LCL* 9). Lieberman ne fut de loin pas le premier à avoir établi une corrélation entre ces deux personnages, cf. J. Toutain, « Prometheus », in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* IV/1, Paris 1911 [réimp. Graz 1969], 684b ; L. Séchan, « Pandora, l'Eve grecque », *Bulletin de l'association G. Budé* 23 (1929), 3–36 ; Ch. Picard, « Le péché de Pandora », *Acropole – Revue du monde hellénique* (1932), 39–57. Un ouvrage fut, du reste, entièrement consacré à ce sujet, cf. H. Türck, *Pandora und Eva*, Weimar 1931. Selon Teggart, Hésiode fut considérablement influencé par l'histoire biblique concernant Eve, cf. J. Teggart, "The Argument of Hesiod's *Works and Days*", *JHI* 8 (1947), 50, 56ff. Tandis que Solmsen prôna une approche plus précautionneuse, cf. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, CSCP 30, H. Caplan et al. (eds.), Ithaca 1949, 82 n. 22.

pour l'espèce humaine.[723] Ceci pourrait expliquer *a priori* la corrélation entre Pandore et Eve qui « allaite tout le monde entier ». W. F. Albright a tenté d'établir un lien entre Eve et la déesse grecque : Calypso.[724] On pourrait aussi conjecturer une correspondance entre Eve et Athéna, puisque cette dernière naquit de la hanche de Zeus et devint la déesse de la Sagesse. Ce récit mythologique tisse des liens de proximité avec Eve, qui fut créée de la côte d'Adam,[725] pour devenir, à son tour, indirectement responsable de la propagation du savoir à travers le monde, après avoir entamé les fruits de l'arbre de la Sagesse dans le jardin d'Eden.

Toutefois, on ne peut identifier ces divinités avec la « femme qui allaite » de la *Tosefta*, étant donné, que certaines d'entre elles, ont plus une connotation mythique que cultuelle et qu'aucune n'est jamais visible en Palestine romaine en tant que « femme qui allaite » ou comme nourrisson.[726] Quoi qu'il en soit, il est important de retenir que les Rabbins de Palestine assimilèrent Eve à « la femme qui allaite » et non avec Isis, qui, comme nous l'avons vu, n'apparaît nulle part dans la littérature rabbinique. Il est donc impossible de déduire de la *baraïta* que « la femme qui allaite » désigne Isis par corrélation mais tout au plus Eve. Quant aux autres identifications entre Eve et des figures mythologiques gréco-romaines, on ne peut

---

[723] M. Grant, *Myths of the Greeks and Romans*, New York 1962, 109.

[724] W. F. Albright, "The Goddess of Life and Wisdom", *AJSLL* 36 (1920), 284.

[725] *Gen.* 2, 22–23.

[726] « La femme qui allaite » ne peut désigner Pandore, car celle-ci n'est jamais iconographiquement représentée en tant que déesse allaitante. On ne peut songer au fait que cette expression serait synonymique de l'opulence et de la fécondité dans un sens purement abstractif. Cette formule dénote, au contraire, un geste d'allaitement cultuel fort concret, qui devait incontestablement transparaître dans le quotidien de la réalité historique en Palestine romaine, d'où sa présence dans la littérature rabbinique. De plus, aucune preuve archéologique ne pourrait, dans l'éat actuel des fouilles, confirmer la présence de Pandore en terre d'Israël à l'époque romaine, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 236–240 (héb.) et dans les différents articles. Calypso n'a pas, pour autant que l'on sache, de signification cultuelle en Orient mais mythologique et il semblerait qu'il n'y ait pas de sources attestant l'existence de Calypso allaitante. Athéna est, en revanche, perçue parfois dans une position de lactation, cf. T. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos – Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden 1978, 190. Cependant, en Palestine romaine aucun témoignage archéologique ou épigraphique ne confirme pour le moment la présence d'Athéna en tant que « femme qui allaite », cf. Friedheim, *Ibid.*, 52–56. On pourra donc conclure de la sorte. Malgré les rapports étroits entre certaines divinités grecques et Eve, on ne trouve nulle part de corrélation entre Eve et Isis. Quant aux comparaisons envisageables, elles ne peuvent correspondre à « la femme qui allaite » sous un angle concrètement cultuel.

trouver une divinité dont l'aspect cultuel corresponde indubitablement à Eve, en tant que « femme qui allaite ». L'ensemble des chercheurs suivirent les conclusions de Lieberman, en prétendant que « la femme qui allaite » est donc *Isis Lactans*, ainsi : Z. W. Rabinowitz,[727] M. Hengel,[728] D. Flusser,[729] G. Mussies,[730] M. Hadas-Lebel,[731] J. Neusner,[732] M. Schlütter,[733] J. Efron,[734] G. Bohak,[735] et dernièrement C. Behar.[736] Cette conclusion, peut-elle néanmoins, affronter la dialectique historique et archéologique ?

Il est logique de supposer, que le passage halakhique de la *Tosefta* se fait l'écho d'une réalité quotidienne à laquelle les Juifs pouvaient se heurter. En Palestine romaine et dans les régions adjacentes on releva de nombreux vestiges archéologiques attestant la vitalité du culte de Sérapis.[737] Il doit en être de même lorsque les Rabbins parlent de « la femme qui allaite ». Ils s'opposent à un phénomène religieux et cultuel manifestement répandu parmi les païens, vivant en compagnie des Juifs dans les cités de Palestine romaine. En raison

---

[727] Z. W. Rabinowitz, *Sha'are Torath Babel : Notes and Comments on the Babylonian Talmud*, E. Z. Melamed (ed.), Jerusalem 1961, 182 (héb.)

[728] M. Hengel, *Judaism and Hellenism : Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, I, Philadelphia 1973, 158.

[729] Flusser, "Paganism in Palestine", 1085.

[730] G. Mussies, "The Interpretatio Judaica of Sarapis", in : M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, EPRO 78, Leiden 1977, 191–192 ; Idem, "The Interpretatio Judaica of Hermes-Thot", in : M. H. van Voss et al. (ed.), *Studies in the History of Religions*, 43 – *Studies in Egyptian Religions*, Leiden 1982, 91 & n. 3.

[731] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 406 ; Idem, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990 [réimp. 2003], 305.

[732] J. Neusner, *The Tosefta – Neziqin*, IV, New York 1981, 329.

[733] Schlütter, (*Supra*, n. 711), 128–129.

[734] J. Efron, "The Deed of Simon Son of Shatah in Ascalon", in : Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel*, 315. (héb.)

[735] Bohak, (*Supra*, n. 721).

[736] C. Behar, « Les témoignages du culte de Sérapis dans la Palestine et le traité *Aboda Zara* », *REJ* 161 (2002), 568. Cette opinion est si consensuelle dans la recherche, que l'on rencontre même parfois des critiques traduisant trompeusement « la femme qui allaite » par « Isis » en rapportant le passage de la *Tosefta*, cf. par exemple : Grossmark, (*Supra*, n. 112), 217 : "and [this rules applies] also to the image of Isis or Serapis."

[737] Le culte de Sérapis est attesté à Ptolémaïs-Akko, Césarée-Maritime, Ascalon, Gaza, Azotus, Tibériade, Legio – Caparcotna, Sepphoris, Neapolis-Sichem, Diospolis-Lydda, Aelia Capitolina, Eleutheropolis-Beit Guvrin, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 199–201. (héb.) Concernant le culte de Sérapis en Syrie en général, cf. L. Jalabert, « Vestiges du culte de Sérapis en Syrie », *MFO* 2 (1907), 307–310 ; C. H. Kraeling, "Hellenistic Gold Jewelry in Chicago", *Archaeology* 8 (1955), 257 no 6 ; R. du Mesnil du Buisson, *Dieux phéniciens entrés dans l'empire romain*, EPRO 14, Leiden 1969, 98 ; Friedheim, *Ibid.*, 201–203.

de sa nature cultuelle, cet élément pouvait être assurément préjudiciable pour la population juive d'où la nécessité rabbinique de s'y référer. Si nous avions accepté la conclusion de Lieberman, et de tous les chercheurs qui pensèrent comme lui, nous aurions dû assister à une diffusion géographique du culte isiaque, dans des proportions, pour le moins semblables, à celles du culte de Sérapis. Or, il est très surprenant de constater que les sources attestant l'existence du culte d'Isis sont extrêmement clairsemées en Palestine romaine,[738] en dépit du fait, que la religion isiaque fut immanquablement une des dévotions païennes les plus disséminées à travers l'empire romain.[739] En outre, les rares vestiges archéologiques et littéraires témoignant de la présence de ce culte en Palestine romaine ne peuvent plaider en la faveur de l'existence du culte spécifique d'*Isis Lactans*.

5.9.1. *La répartition géographique du culte d'*Isis Lactans *en Palestine romaine et dans les régions limitrophes*

À Ascalon, les fouilles entreprises révélèrent certains vestiges d'époque impériale, faisant état d'une dévotion locale en l'honneur d'Isis et d'Harpocrate.[740] Parmi les trouvailles archéologiques, on remarquera

---

[738] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 10–18. (héb.)

[739] Pour des études générales sur la propagation du culte isiaque dans l'empire romain, cf. par exemple : Turcan, *Cultes orientaux*, 83–104. Sur l'expansion de ce culte en Orient romain, cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I–III, EPRO 26, Leiden 1973. Quant à la divulgation de la religion isiaque en Occident romain, cf. M. Malaise, « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'empire romain », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 3, Berlin – New York 1984, 1615–1692. Et al.

[740] Isis est visible sur les monnaies d'Ascalon. Elle est debout sur trois lions, ou têtes de lions et brandit un sceptre ainsi qu'un fouet, cf. Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 28 no 52 (Marcus Aurelius period 161–180 C.E.) ; M. Rosenberger, *City-Coins of Palestine*, II, Jerusalem 1975, 66 no 232 (230–231 C.E.). Selon Seyrig, il ne s'agit pas d'Isis mais plutôt d'Osiris, cf. Idem, "Heliopolitana", *BMB* 1 (1937), 90 n. 2. Une colonne découverte à Ascalon met en scène la poursuite mythologique entreprise par Isis pour retrouver son frère-époux, Osiris. On peut distinguer sur cette colonne Isis et dans l'arrière-plan l'effigie de l'empereur Caracalla (211–217) représenté sous les traits d'Harpocrate, cf. H. Seyrig, « La quête d'Osiris », *Syria* 32 (1955), 46 n. 2. À Ascalon on découvrit aussi une statue romaine d'Isis avec à ses côtés son fils Harpocrate, cf. R. Savignac, « Découverte d'une statue à Ascalon », *RB* 14 (1905), 426–428 ; J. Garstang, "Askalon II. Roman Period", *PEFQSt* (1924), 28. Rappelons enfin qu'un papyrus d'Oxyrhyncus en date du II^{ème} siècle, mentionne la présence d'Isis à Ascalon, cf. B. P. Grenfell & A. S. Hunt, "Graeco-Roman Literary Papyri 1380 – Invocation of Isis", in : *The Oxyrhyncus Papyri* 11, London 1915, 190. Aucune de ces sources n'illustre pour autant *Isis Lactans*.

notamment sept statuettes d'Harpocrate et deux représentant Isis allaitant son fils,[741] en date du IV^{ème} siècle a. C.[742] Hormis ces deux figurines en date de la fin de l'époque perse ou du début de l'ère hellénistique, il n'y a aucune preuve de l'existence du culte d'*Isis Lactans* à Ascalon à l'époque romaine.

À Gadara, en Transjordanie, on trouva une gemme datant du I^{er} siècle, décrivant Isis allaitant Harpocrate.[743] Cet exemplaire est à notre connaissance, une des seules attestations archéologiques de l'époque impériale issue d'une cité de la Décapole, proche de la Palestine romaine. Cette trouvaille est d'autant plus singulière, qu'elle sied en apparence fort bien à la loi édictée par la *Tosefta*, puisqu'il s'agit d'une gemme qui faisait probablement partie d'une bague. Celle ci arborant l'effigie d'*Isis Lactans* est plus ou moins contemporaine de l'époque de R. Judah b. Ilaï. Toutefois, on ne peut inférer de cette découverte, il est vrai unique en son genre, de l'implantation d'un culte civique en l'honneur d'*Isis Lactans* dans la cité de Gadara et ce, malgré la découverte de deux gemmes supplémentaires présentant exclusivement Harpocrate,[744] ainsi que l'excavation d'une statue du dieu juvénile en la cité.[745] En effet, à la différence de la numismatique, la présence d'une gemme portant l'effigie d'un dieu sur le site d'une cité antique, ne prouve aucunement l'existence d'un culte civique en l'honneur de cette divinité, puisqu'il n'y a quasiment aucun moyen d'identifier le lieu d'origine de cette gemme. En ce sens, il est fort possible que cette gemme fut originaire d'ailleurs, où fut en vogue le culte d'*Isis Lactans*. Quand bien même désormais la gemme proviendrait, en dépit de tout, d'un atelier local, cela ne suffirait pas pour conclure à l'existence d'un culte dans la cité de Gadara. Les gemmes peuvent effectivement nous renseigner sur l'existence d'un culte *intra muros* à condition que l'effigie païenne soit récurrente, ou bien que l'on puisse recouper le message religieux émanant des gemmes avec d'autres sources archéologiques ou litté-

---

[741] J. H. Iliffe, "A Hoard of Bronzes from Askalon c. Fourth Century B.C.", *QDAP* 5 (1936), 64 & pl. 31 nos 4 & 5.

[742] *Ibid.*, 61 : "It seems clear that the bronzes are of the same approximate date as the pottery, i. e. about the fourth century B.C."

[743] M. Henig & M. Whiting, *Engraved Gems from Gadara in Jordan – The Sa'd Collection of Intaglios and Cameos*, Oxford 1984, 24 no 219.

[744] *Ibid.*, 24 nos 217–218.

[745] T. Weber, "Gadara of the Decapolis – Preliminary Report on the 1990 Season at Umm Qeis", *ADAJ* 35 (1991), 231, pl. III, 2.

raires. À notre connaissance, il n'existe en l'occurrence aucune preuve complémentaire, soutenant l'implantation du culte d'*Isis Lactans* dans la cité de Gadara à l'époque impériale.

À Beyrouth on découvrit un *torso*, de la fin de l'époque hellénistique ou du début de l'époque romaine, illustrant une divinité tenant de son bras gauche un nourrisson et qui de sa main droite, presse son sein pour en extraire du lait. Cette scène statufiée rappelle étroitement l'iconographie d'*Isis Lactans*. Toutefois, selon S. Ronzevalle, on ne peut savoir s'il s'agit d'Isis allaitant son fils, puisque le monument est incomplet et que la déesse paraît ne pas allaiter réellement le nourrisson qui semble assoupi.[746]

À Doura-Europos les archéologues mirent à jour une effigie d'*Isis Lactans*.[747] Néanmoins, mis à part ce monument il n'y a aucune preuve supplémentaire attestant en la cité, l'existence du culte de la déesse égyptienne allaitant son fils Harpocrate.

À Tafas, en Syrie du Nord, fut découverte une statuette d'*Isis Lactans* en date de l'époque romaine.[748] Mais une fois encore, cette trouvaille ne peut prouver l'existence à grande échelle du culte d'Isis allaitant Horus/Harpocrate.

Voilà pour le moment, les seuls et uniques vestiges présentant *Isis Lactans* dans le milieu syrien, phénicien et palestinien à l'époque de l'empire romain.

On achèvera cette partie de notre investigation en rapportant les conclusions de trois chercheurs principaux ayant traité de la question de l'importance du culte isiaque en Palestine romaine, et notamment de celui d'*Isis Lactans*. F. Dunand a rassemblé dans une excellente étude l'ensemble des vestiges ayant trait au culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée connus en 1973. C'est en traitant de la répartition de ce culte en Palestine romaine qu'elle parvint à la conclusion suivante : « En Palestine, que ce soit sur le littoral ou à l'intérieur du pays, les traces du culte isiaque sont très rares. »[749]

---

[746] S. Ronzevalle, « Déesses syriennes – 2. Déesse-Mère de Beyrouth », *MUSJ* 12 (1927), 161–162.

[747] G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, EPRO 36, Leiden 1973, 80 no 456.

[748] Tran Tam Tinh, (*Supra*, n. 714), 77 no A-29.

[749] Dunand, (*Supra*, n. 739), III, 132. M. Sartre écrivait récemment : « Celle-ci (= Isis) semble être plus largement répandue en Syrie qu'on ne le croyait. », cf. Idem, (*Supra*, n. 2), 896. Les exemple rapportés restent tout de même assez limités et ne sont, pour autant que l'on sache, non évocateurs de la présence d'*Isis Lactans*.

R. A. Wild a rapporté dans une étude fouillée l'ensemble des sanctuaires en l'honneur d'Isis et de Sérapis qui œuvrèrent à travers l'empire romain. À propos de la Palestine romaine, il ne mentionne l'existence d'aucun *Isaeum*.[750] V. Tran Tam Tinh consacra un corpus exhaustif de première importance rassemblant les vestiges d'*Isis Lactans* depuis la Grande-Bretagne et ce, jusqu'aux confins de la Syrie. En Palestine romaine, ce critique ne décela aucun vestige de cette déesse, hormis des trouvailles archéologiques datant de la période antérieure à la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand en 331 a. C, comme nous l'avons vu à propos d'Ascalon.[751] Dans cette grande étude, on ne trouve aucun monument originaire de Palestine romaine, même le plus insignifiant, attestant la présence d'*Isis Lactans*.[752] Il semblerait donc que R. Judah b. Ilaï ne pouvait évoquer le cas d'*Isis Lactans* lorsqu'il interdit aux Juifs d'utiliser une bague portant l'effigie de « la femme qui allaite », puisque ce type iconographique fut extrêmement rare, pour ne pas dire inexistant, dans le milieu syro-palestinien à l'époque romaine. Quelles divinités se dissimulent donc sous la mystérieuse expression de « la femme qui allaite » ?

---

[750] R. A. Wild, "The Known Isis-Serapis Sanctuaries from the Roman Period", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 4, Berlin – New York 1984, 1754.

[751] Tran Tam Tinh, (*Supra*, n. 714), 8–9 n. 9.

[752] Les seuls vestiges montrant Isis allaitant son fils Horus/Harpocrate dans le milieu syro-palestinien à l'époque impériale sont par conséquent, la gemme de Gadara et les deux statuettes découvertes à Doura Europos ainsi qu'à Tafas. Hormis ces preuves inconsistantes, il n'existe – à notre connaissance – aucun autre vestige d'*Isis Lactans* issu de Palestine même. Les seuls monuments excavés illustrant cette scène d'allaitement sont tous antérieurs à l'époque romaine, ainsi à Mechmesh, cf. N. Avigad, "Mechmesh", in : E. Stern (ed.) *NEAEHL*, III, Jerusalem 1992, 944. (héb.). À Tel Megadim, cf. M. Broshi, "Tel Megadim", *Ibid.*, 892. À Tel Marissa, cf. A. Kloner, "Marissa", *Hadashot Arkheologyot (Archaeological Newsletter)*, 89 (1987), 61. ? (héb.) ; À Atlit, cf. C. N. Johns, "Excavations at Atlit (1930–1931)", *QDAP* 22 (1933), 62 no 312, fig. 18, pl. 17. Au Kibboutz Lohamei Hagetaot, cf. B. Brandl, "A Phoenician Scarab from Lohamei Hagetaot", *'Atiqot* 22 (1991), 153–155. Des statuettes représentant Isis qui allaite, sont souvent vendues aux enchères dans des ventes publiques en Israël. Nous ne savons pas toujours jusqu'à quel point ces statuettes sont authentiques et quel en est le lieu d'origine, si bien qu'il peut s'agir parfois de statuettes non palestiniennes. Quoi qu'il en soit, ces statuettes sont toujours datées de périodes très anciennes, cf. par exemple : *Robert Deutsch Archaeological Center – Ancient Coins and Archaeological Antiquities*, Tel Aviv 1994, 40 nos 213–214 (Isis qui allaite du Ier millénaire a. C.) ; *Ibid.*, Tel Aviv 1995, 52 no 213 (*Isis Lactans* datée du VI^{ème}–III^{ème} siècles a. C.). Et al. En conclusion, l'immense majorité des sources archéologiques présentant le modèle d'*Isis Lactans* en provenance de Palestine remonte à des périodes bien plus anciennes que la période romaine.

5.9.2. *La louve romaine allaitant Romulus et Rémus*

En Palestine romaine, on décèle plusieurs modèles iconographiques qui décrivent des divinités ou bien des héros mythologiques qui allaitent ou qui tètent. Un bon exemple est celui de la *Lupa Romana* allaitant les deux frères jumeaux, Romulus et Rémus. Ce motif revient souvent dans les émissions monétaires des cités de Palestine et des alentours ainsi à Aelia Capitolina,[753] Néapolis-Sichem,[754] Damas,[755] et peut-être sur les monnaies impériales de Ptolémaïs-Akko.[756] En d'autres termes, depuis le principat d'Antonin le Pieux (138–161) et ce, jusqu'à celui d'Hostilien en 251 on observe la présence de la Louve Romaine allaitant Romulus et Rémus sur plusieurs monnaies de cités de Palestine romaine et de la Décapole. Il semblerait par conséquent que ce motif jouissait d'une certaine renommée en Palestine au II[ème] siècle, c'est-à-dire à l'époque de l'énonciation de la *Halakha* par R. Judah b. Ilaï. Cette popularité est telle que les Sages connaissent Romulus et Rémus[757] ainsi que la légende de la Louve Romaine qui les allaite.[758] Il ressort des sources talmudiques et midrashiques,

---

[753] Ce motif est très répandu sur les monnaies des cités dans tout l'empire romain, [cf. C. Dulière, « À propos des monnaies de Kydonia représentant un enfant nourri par un animal », in : *Hommages à M. Renard*, III, *CL* 103, Bruxelles 1969, 203–209], notamment dans les cités élevées au rang colonial, cf. R. Weigel, "The *Lupa Romana* Theme on Roman Coins", *JSAN* 8 (1977), 25–26 ; 34. Concernant la louve romaine sur les monnaies d'Aelia Capitolina, cf. L. Kadman, *The Coins of Aelia Capitolina*, CNP I, Jerusalem 1956, 54 ; Y. Meshorer, *The Coinage of Aelia Capitolina*, Jerusalem 1989, 27, 31–32, 46, 57, 72, 78, 82, 94–100, 114, 116 ; Idem, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 61 no 169 ; 116.

[754] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 52 no 145 ; 115 no 148.

[755] de Saulcy, (*Supra*, n. 309), 44.

[756] de Saulcy, *Ibid.*, 160 no 1. Selon T. Mionnet, la *Lupa Romana* apparaîtrait sur une monnaie frappée dans cette ville, [voir : de Saulcy, *Ibid.*] alors que selon de Saulcy il s'agirait en réalité de l'effigie de Nikè, la déesse grecque de la victoire. Il nous faut donc considérer cette identification avec prudence.

[757] Cf. par exemple, *TJ ʿAvoda Zara* 1, 2 (39c) ; *Gen. Rabba* 49, 9 (éd. Theodor-Albeck, 510–511) ; *Midrash sur Psm* 9, 5 (éd. Buber, 43a) : « רומילוס בנה רומי » ; *TB ʿAvoda Zara* 9a : « . . . כשפשטה מלכות [ראמילוס] על ישראל. ». Pour l'ajout du terme ראמילוס, selon une des variantes manuscrites, voir l'opuscule hébraïque rétablissant des textes originaux déformés par la censure chrétienne, *Hesronot Hashass – Sefer Kevutzot Hahachmatot*, Cracovie 1894 [réimp. Tel Aviv 1989], 62. (héb.)

[758] *Esther Rabba*, 3, 5 : « שני יתומים שנשתיירו לו זה רומוס ורומילוס, נתת רשות לה לזאבה להניקן ובסוף עמדו ובנו שני צריפין נדולים ברומי. » ; traduction : « ces deux orphelins que tu lui as laissés, c'est Rémus et Romulus, tu as autorisé la louve à les allaiter, et pour finir, ils se dressèrent et érigèrent deux grands édifices à Rome. » ; *Midrash sur Psm*, 17, 12 (éd. Buber, 67b) : « ישבעו בנים, זה אספסינוס וחביריו. והניחו יתרם לעוליהם. שני יתומים שנשתיירו מהם, רומוס ורומולוס. זימנת להם זאבה מניקה שהניקה

que les Rabbins perçurent l'épisode de la Louve Romaine comme un événement historique *stricto sensu*, à tel point que l'exégèse rabbinique en vient à réprimander le dieu unique, qui, en permettant à la louve d'allaiter les jumeaux, pérennisa le joug romain sur le peuple juif. Cette approche correspond merveilleusement bien aux positions tranchées de R. Judah b. Ilaï à l'encontre de Rome et de sa culture.[759] On pourrait, par voie de conséquence, émettre l'hypothèse selon laquelle, la louve romaine pourrait correspondre à l'expression « la femme qui allaite », d'autant plus que les termes דמות מניקה doivent être traduits littéralement comme une « image (דמות) qui allaite » et non comme « une femme qui allaite », ce qui devrait nous permettre de prendre aussi en considération le cas d'un animal allaitant ! Ce motif est iconographiquement connu en Palestine romaine aussi bien des païens que des Rabbins. Toutefois, puisque nous estimons la version babylonienne de la *baraïta* comme historiquement vraisemblable, nous devons accepter la conclusion du *Talmud*, selon laquelle l'image qui allaite n'est autre qu'une déité-femme, rejetant ainsi, l'hypothèse de la *Lupa Romana* allaitant les fondateurs de Rome.

5.9.3. *Nysa Lactans*

Il semblerait que l'on puisse identifier la femme qui allaite et l'enfant téteur dans le rituel de Dionysos/Bacchus, le dieu du vin. Ce culte fut très répandu en Palestine romaine et dans les régions lui étant limitrophes aux premiers siècles de l'ère chrétienne.[760] Le plus grand centre urbain en Palestine romaine où prévalait le culte de Dionysos

---

. . . אותם, עד שנדלו ונעשו מלכים גדולים. והניחו יתרם לעולליהם, שבנו רומי הרשעה » ; traduction : « "[Par ta main ô Eternel, (sauve-moi) de ces gens, de ces gens esclaves du monde, qui jouissent largement de la vie, dont tu bourres le ventre de tes biens] dont les enfants ont tout en abondance (*Psms*., 17, 14)", C'est Vespasien et ses compagnons. "et laissent leur superflu à leur progéniture (suite du verset)" Il resta parmi eux deux orphelins, Rémus et Romulus. Tu leur as convié une louve (allaitante) qui les allaita, jusqu'à ce qu'ils grandissent et deviennent de grands rois. "Et laissent leur superflu à leur progéniture" (*Ibid.*), qui construisirent Rome la mécréante . . . »

[759] I. Ben-Shalom, "R. Judah ben Ilai's Attitude towards Rome", *Zion* 49 (1984), 9–24. (héb.) ; E. Friedheim, « Quelques facettes esséniennes chez Flavius Josèphe et la mystérieuse absence de l'historien de la littérature rabbinique », *SR* 28/4 (1999), 480–481 n. 23.

[760] Des vestiges archéologiques conséquents du culte dionysiaque ont été relevés à Césarée-Maritime, Ascalon, Rafah, Sheikh Zuweid, Sepphoris, Sebaste-Samarie, Tourmous-'Aya en Samarie, Erez, Lydda, Antipatris/Rosh Ha'ayin, Aelia Capitolina, Gadara, Capitolias/Bet-Ras, Canatha, Gerasa, Esbus, Medaba, Pétra, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 62–74. (héb.)

sur les autres croyances civiques, est à n'en pas douter celui de Scythopolis/Beth-Shean.[761] En Syrie et au Liban les lieux principaux où l'on observait le culte dionysiaque furent concentrés à Héliopolis-Baalbek et dans sa périphérie plus ou moins éloignée.[762] Le parèdre mineur de la triade héliopolitaine de Baalbek, à savoir : Mercure Héliopolitain, fut identifié à Dionysos/Bacchus ainsi que le démontrèrent magistralement S. Ronzevalle et H. Seyrig.[763] Le deuxième temple adjacent à celui de Jupiter Héliopolitain fut consacré à Mercure-Dionysos.[764] Dans les cités de Syrie-Palestine où le culte de Dionysos était prédominant, le phénomène de l'allaitement occupait

---

[761] Pline l'ancien, *Historia Naturalis*, 5, 74 (trans. H. Rackham, *LCL* 276–277). Dionysos apparaît sur les émissions monétaires de la cité, cf. Hill, (*Supra*, n. 386), 4–5 ; de Saulcy, (*Supra*, n. 309), 288 (époque d'Élagabale 218–222) ; 289 n° 5 (époque de Gordien 238–244) ; Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 40 n° 105 (époque d'Antonin le pieux 138–161) ; 41 no 107 (période de Commode 180–192) ; 42 n° 109 (an 241) ; A. Ovadiah, "Greek Cults in Beth-Shean/Scythopolis in the Hellenistic and Roman Periods", *EI* 12 (1975), 122–123. (héb) ; B. Lifshitz, « Scythopolis : L'histoire, les institutions et les cultes de la ville à l'époque hellénistique et impériale », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 7, Berlin – New York 1977, 275. Pour les sources épigraphiques attestant l'existence de ce culte dans cette cité, cf. Idem, « Notes d'épigraphie grecque III : Autel de Dionysos au théâtre de Skythopolis (Beisan) en Palestine », *ZPE* 6 (1970), 62, pl. Va ; Ovadiah, *Ibid.*, 122. Pour une inscription supplémentaire ayant trait à Zeus-Bacchus, cf. *Ibid.*, 123, et pour une interprétation différente, cf. H. Seyrig, « Notes sur les cultes de Scythopolis à l'époque romaine », *Syria* 39 (1962), 209–210 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 6, Paris 1966, 116–117]. Concernant les statues de Dionysos trouvées sur le site, cf. *Hadashot Arkheologyoth (Archaeological Newsletter)*, 1 (1961), 12–13 (héb.) ; Lifshitz, (*Ibid.* – 1ère publication) ; G. Foerster & Y. Tsafrir, "A Statue of Dionysos as a Youth Recently Discovered at Beth Shean", *Qadmoniot* 89–90 (1990), 52–54 (héb) ; Idem, « Scythopolis, la cité de Dionysos ressuscité – Un centre urbain raffiné », *MdB* 61 (1990), 29–35 ; Y. Tornheim & A. Ovadiah, « Dionysos in Beth-Shean », *Cathedra Quarterly* 71 (1994), 21–34. (héb.)

[762] Ainsi à Hiérapolis-Bambyké, Béryte, Damas, 'Eïn el-Goug à proximité de Baalbek, Hermel, Beshou'at, Niha et Rakhlé dans l'Hermon. Pour des renvois bibliographiques, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 73–74. (héb.)

[763] S. Ronzevalle, « Notes d'archéologie orientale », *MUSJ* 10 (1925), 215–217 ; Idem, « Notes et études d'archéologie orientale II – Venus Lugens et Adonis Byblius », *MUSJ* 15 (1930–1931), 158–161 ; Idem, « Notes et études d'archéologie orientale », *MUSJ* 21 (1937), 131 ; H. Seyrig, "Baalbek", *Litteris* 5 (1928), 169–178 [Idem, *Scripta Varia – Mélanges d'archéologie et d'histoire*, E. Will (éd.), Paris 1985, 55–64] ; Idem, « La triade héliopolitaine et les temples de Baalbek », *Syria* 10 (1929), 348–353 [= Idem, *Scripta Varia*, 42–47].

[764] Ronzevalle, *Ibid.* ; Seyrig, *Ibid.* ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 170–172 ; Idem, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 339–341. Concernant les frises, ces parties de l'entablement comprises entre l'architrave et la corniche, décorées de motifs dionysiaques dans le temple de Mercure Héliopolitain, cf. Ch. Picard, « Les frises historiées autour de la *Cella* dans le temple de Bacchus à Baalbek », in : *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, I, Paris 1939, 320–343.

une place centrale dans les consciences religieuses locales. Qu'il s'agisse d'Héliopolis-Baalbek où le culte de Mercure occupait une place prépondérante au sein de la triade héliopolitaine célèbre dans tout le monde romain,[765] ou bien s'agissant de Scythopolis/Beth-Shean, où le culte de Dionysos représentait le culte civique central, on dénote la prépondérance de l'allaitement cultuel.[766] À Baalbek, des deux côtés de l'escalier monumental qui conduisait à la *Cella* du temple de Mercure/Bacchus, on distingue de grands reliefs. Sur celui de droite on observe une ménade, aux pieds entremêlés dans des sarments de vigne, qui allaite Dionysos enfant.[767] Le relief de gauche, reproduit la scène mythologique de la naissance de Dionysos de la cuisse de Zeus.[768] Sur le plafond Nord du temple de Bacchus, d'Ouest en Est, on y voit le buste de deux déesses, probablement des Tychaï, allaitant un enfant. Elles portent sur leur tête un calathos/modius et sont accompagnées, d'un bouquet d'épis pour l'une,[769] et de cep de

---

[765] La diffusion des cultes héliopolitains dans l'empire romain est très vaste, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 153–156 ; Hajjar, (*Ibid.*, 2ème publication), 348–378 ; Idem, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, II, Leiden 1977, 523–558 ; Idem, « Baalbek – Grand centre religieux sous l'empire », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2501ff. Et al.

[766] Rappelons à ce propos, que dans la cité de Raphia le culte de Dionysos fut, là aussi, une des principales dévotions de la cité. Sur ses monnaies impériales, on observe effectivement plusieurs scènes liées à l'enfance du dieu du vin. Toutefois, on n'y voit pas la déesse tutélaire de la cité, Tychè, alléter le nourrisson Dionysos. On observe tout au plus, Tychè tenant dans ses bras Dionysos sans pour autant l'allaiter, cf. Y. Meshorer, "Monnaies de Raphia", *RN* 18, 6ème série (1976), 60 ; 63 no 2 (178–179) ; no 7 (Idem) ; 66 no 43 ; Idem, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis*, Jerusalem 1985, 32. Dionysos naissant de la cuisse de Zeus, est aussi représenté sur quelques monnaies cf. *Ibid.* Raphia fut, parmi d'autres cités, considérée aux époques hellénistiques et romaines, comme le lieu mythologique de la naissance de Dionysos, cf. Seyrig, (*Supra*, n. 763 – IIème publication), 321 et al. Dans l'état actuel des sources, il n'y a pas de preuves de l'existence de l'allaitement cultuel en cette cité à l'époque romaine. Toutefois, l'importance religieuse accordée à l'enfance de Dionysos laisse à supposer que le mythe de Nysa allaitant Dionysos était aussi connu à Raphia. Ajoutons enfin, que sur les nombreuses mosaïques découvertes à Antioche de Syrie, on distingue parfois Hermès qui confie le nourrisson Dionysos aux Nymphes du mont Nysa, cf. G. Downey, *Ancient Antioch*, Princeton 1963, 206.

[767] Seyrig, (*Supra*, n. 763 – IIème publication), 319 & fig. 1.

[768] *Ibid.*

[769] Un des attributs de la *Dea Syria* est assurément le bouquet d'épis, ainsi pour la Vénus hiérapolitaine sur un relief du Musée du Capitole, cf. C. Pietrangeli, *Musei Capitolini. I monumenti déi culti orientali*, Roma 1951, 10–11, no. 5, pl. XV ; W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, II^4, 29–30 no 1181. La déesse de Khirbet Tannur figure sur un grand relief en compagnie d'un épi volumineux situé à sa gauche, cf. N. Glueck, *Deities and Dolphins*, New York 1965, 315ff, pls. 25–26. Une déesse hauranaise, sans doute Atargatis assimilée à

vigne pour l'autre.[770] Le nourrisson est très probablement Dionysos. Parmi les nombreuses scènes dionysiaques évoquées iconographiquement à Baalbek, les épisodes ayant trait au premier âge du dieu du vin sont dominants.[771] Concernant la place de l'allaitement cultuel à Scythopolis/Beth Shean, rappelons d'emblée les dires de Pline l'Ancien (23–79) selon lequel le nom de la ville fut originellement celui de Nysa, la célèbre nourrice de Dionysos, qui fut en ce lieu, imhumée à ses côtés.[772] Sur les émissions monétaires de la ville en date du IIIème siècle, on distingue Nysa, assimilée à la déesse poliade : Tychè,

---

Héra, figurant sur un linteau de Soueida, sur lequel est représenté le jugement de Pâris, tient de la main droite deux épis, cf. M. Dunand, *Le Musée de Soueida*, Paris 1934, 11–13 no 1 ; Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 30–31 ; 66. Les épis sont souvent l'attribut des Tychaï poliades de maintes cités de Phénicie, de Palestine, d'Asie Mineure et d'ailleurs, cf. H. F. Mussche, « Le rameau de palmier et la gerbe d'épis – attributs de la Tyché gréco-romaine », *AC* 24 (1955), 431–437 ; T. Dohrn, *Die Tyche von Antiochia*, –1960, 52–57. Et al.

[770] Seyrig, (*Supra*, n. 763 – IIème publication), 352 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 331 ; N. Jidejian, *Heliopolis "City of the Sun"*, Beirut 1975, 284. Pour une statuette de terre-cuite trouvée à Baalbek figurant une déesse allaitant un nourrisson, cf. Jidejian, *Ibid*., 285. Rappelons enfin ici un relief monumental héliopolitain montrant Atargatis/Tyché allaitant Dionysos tel qu'il apparaissait encore à la fin du XVIIIème siècle aux yeux de Louis-François Cassas, *Voyage pittoresque de la Syrie, de la Phénicie et de la Basse-Égypte*, II, Paris 1797–1801, pl. no 34.

[771] Seyrig, (*Supra*, n. 763 – IIème publication), 321.

[772] Pline, (*Supra*, n. 761) : « Scythopolim, antea Nysam, a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythis deductis. » Selon M. Avi-Yonah, le toponyme de Nysa est à rattacher à la nièce du monarque séleucide Antiochus IV qui se nommait de la sorte, cf. Idem, "Scythopolis", in : *The Beth-Shean Valley*, Jerusalem 1962, 54. (héb.) Toutefois, il est juste de rappeler que l'*Historia Naturalis* de Pline l'Ancien fut publiée pour la première fois en l'an 77, il est manifeste que l'auteur romain basa ses conclusions sur des traditions locales concernant les mythes fondateurs de la cité, façonnés probablement dès l'époque hellénistique. Le rapport étroit entre le toponyme « Nysa » et la nourrice mythologique de Dionysos semble donc être très ancien. Rappelons dans ce contexte une dédicace de l'an 141–142, gravée sur un autel en l'honneur de *Dionysos Ktistès*, « le fondateur », cf. Y. Tsafrir & G. Foerster, "The Hebrew University Excavations at Beth-Shean 1980–1994", *Qadmoniot*, 107–108 (1995), 99. (héb.) ; L. Di Segni, G. Foerster & Y. Tsafrir, "A Decorated Altar Dedicated to Dionysos, the 'Founder' from Beth-Shean (Nysa-Scythopolis)", *EI* 25 (1996), 336–350 (héb) ; 345 : « Ἀγαθῇ Τύχῃ θεῷ Διονύσῳ κτίστῃ τῷ κυρίῳ Σέλευκος Ἀρίστωνος χαριστήριον ἔτει ες ! » (= Bonne Fortune, Seleucus fils d'Ariston [a consacré cet autel] en acte de gratitude à Dionysos, le maître fondateur, en l'an 205) Selon L. Di Segni, Dionysos ne fut considéré comme fondateur de la cité qu'à partir du IIème siècle, cf. Idem, "A Dated Inscription from Beth-Shean and the Cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis", *SCI* 16 (1997), 144–146. Quoi qu'il en soit, il est important pour notre propos, de spécifier qu'au temps des Tannaïm (IIème siècle) Dionysos était perçu comme étant le fondateur mythologique de Scythopolis/Beth-Shean et donc la dénomination de « Nysa » fait certainement référence à la nourrice légendaire de Dionysos corroborant ainsi la tradition relevée par Pline.

qui allaite le nourrisson Dionysos.[773] Il semblerait en outre que la place occupée par Nysa dans les consciences religieuses locales, ne fut pas uniquement d'ordre mythologique mais aussi cultuel. Y. Tsafrir et G. Foerster partagent l'opinion, selon laquelle, dans le temple découvert à Beth Shean, lors des fouilles, on aurait adoré non seulement Dionysos mais également Nysa.[774] Ces vestiges archéologiques prouvent que Tychè/Nysa fut considérée du Ier au III^{ème} siècles, aussi bien à Beth-Shean qu'à Baalbek, comme étant une figure mythologique emblématique au caractère cultuellement avéré dans la religion dionysiaque. Seyrig a bien montré que le phénomène de l'allaitement de Dionysos impliquait une notion cultuelle et mystique, remontant à des temps ancestraux, directement liée aux rites initiatiques en l'honneur du dieu juvénile.[775] À l'époque archaïque, il semblerait que de tous les dieux grecs, Dionysos fut celui qui eut le plus d'accointances avec la fécondité et la fertilité sauvage.[776] L'objectif de l'allaitement de Dionysos par les Nymphes fut originellement d'accroître la prolificité, incarnée par le dieu en personne.[777] À l'époque romaine, il est à croire que la fonction religieuse de l'allaitement ne fut pas uniquement liée à ce domaine, mais aussi à une autre dimension en relation avec les rites à mystères, assurant aux initiés la vie terrestre et particulièrement la vie éternelle après le trépas. Seyrig fut d'avis, qu'en tant que nourrisson, Dionysos représente une divinité juvénile, issue de deux naissances, l'une naturelle et l'autre divine.[778] Le célèbre chercheur rapporta de nombreux exem-

---

[773] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis during the Roman Period*, Jerusalem 1985, 42 nos 110–110a (241 C.E.) ; G. Fuks, *Greece in Eretz-Israel – Beth-Shean (Scythopolis) in the Hellenistic and Roman Periods*, Jerusalem 1983, 76. (héb.) ; C. Augé, « Divinités et mythologies sur les monnaies de la Décapole », *MdB* 22 (1982), 44.

[774] Tsafrir & Foerster, (*Supra*, n. 772), 102–103.

[775] Seyrig, (*Supra*, n. 763 – II^{ème} publication), 322–323.

[776] A. J. Festugière, « Les mystères de Dionysos », *RB* 44 (1935), 193–194.

[777] Seyrig, (*Supra*, n. 763 – II^{ème} publication), 322 ; Hadzisteliou Price, (*Supra*, n. 726), 199 ; 200–203 ; S. Vilatte, « La nourrice grecque – Une question d'histoire sociale et religieuse », *AC* 60 (1991), 27.

[778] Seyrig, (*Supra*, n. 763 – II^{ème} publication), 323 ; Hadzisteliou Price, *Ibid.* ; Vilatte, *Ibid.* Selon les traditions mythologiques grecques, Dionysos serait né deux fois. La première naissance est en quelque sorte « naturelle », lorsque Sémélé, la mère de Dionysos, mourut durant sa grossesse. C'est lors de son agonie que Zeus fit naître Dionysos, qu'il le cousit dans sa cuisse jusqu'à ce que la gestation arrive à terme. Lorsque Zeus son père, l'enfante, voilà que Dionysos est déjà immortel et le maître des dieux, cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1991^{11}, 126–127. La dimension humaine (la vie ici-bas) et divine (la vie dans l'au-

ples iconographiques à travers l'empire romain qui placent en exergue l'allaitement parmi d'autres rituels initiatiques en l'honneur de Dionysos.[779] Seyrig établit une corrélation directe entre la présence de Tychè/Nysa et Dionysos à Beth-Shean, avec Tychè (Nysa) allaitant Dionysos à Baalbek.[780] Seyrig montra dans une autre étude que la diffusion du culte de la triade héliopolitaine en Palestine romaine,[781] s'affirme à Beth Shean par l'entremise des deux déesses poliades,de Baalbek et de Beth Shean, qui allaitent Dionysos.[782] Selon ce chercheur, ces deux déesses tutélaires représentent en réalité la *Dea Syria*, c'est-à-dire Atargatis, le parèdre féminin de la triade héliopolitaine, endossant souvent en Syrie et en Phénicie l'apparence grecque de Tychè.[783]

5.9.4. *Positions rabbiniques sur les cités de Beth Shean et de Baalbek et le culte de Dionysos*

Les Rabbins de l'époque du *Talmud* étaient fort conscients de l'importance religieuse accordée à la cité d'Héliopolis/Baalbek, en affirmant que ses sanctuaires fonctionnent sans répit durant toute l'année.[784]

---

delà) sont donc présentes et entremêlées dans la nature même de Dionysos et ce, dès sa naissance. Pour l'obtention de la vie éternelle suivant les conceptions dionysiaques, cf. F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New York 1959, 35. Les différents épisodes relatant l'enfance de Dionysos représentent incontestablement un guide pour les mystes désireux d'obtenir la vie éternelle en devenant des doubles de « bacchus », ce qui explique la centralité occupée par le motif de l'allaitement de Dionysos par les Nymphes, visible sur des sarcophages romains, cf. R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques – Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris 1966, 430–431.

[779] Seyrig, *Ibid.* Ainsi par exemple, à Pompéi dans la villa des mystères, on discerne nettement une bacchante qui allaite une biche, cf. M. Bieber, "The Mystery Frescoes in the Mystery Villa of Pompei", *RR* 2 (1937), 7. Et al. Signalons aussi que parmi certains vestiges ayant trait au dieu Sabazios, identifié à Dionysos, on observe une femme allongée dans une grotte et qui allaite un nouveau-né, cf. Seyrig, *Ibid.*, 324. Quant à la signification de l'allaitement de Dionysos par les Nymphes et de l'ampleur de ce phénomène dans le bassin oriental de la Méditerranée à l'époque romaine, cf. *Ibid.*, 322 n. 3.

[780] Seyrig, (*Supra*, n. 763 – II[ème] publication), 352–353.

[781] Cf. (*Supra*, n. 761).

[782] Seyrig, (*Supra*, n. 761), 211.

[783] Seyrig, (*Supra*, n. 763 – II[ème] publication), 352–353.

[784] *TB 'Avoda Zara* 11b : « . . . כי אתא רב דימי הוסיפו עליהן יריד שבעין בכי. . . . ». Le toponyme עין בכי, désigne la cité de Baalbek ainsi que l'ont bien montré Lévy, (*Supra*, n. 41), 192ff et S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR* 37 (1946), 43 ; Idem, *Hellenism in Jewish Palestine*, 138 n. 96. Ce lieu était déjà connu des Sages de la *Mishna*, sous le nom de בעל בכי, ce qui correspond davantage à celui de Baalbek, cf. *Mishna Ma'aserot*, 5, 8 ; *Tosefta Ma'aserot*, 3, 15

A. Neubauer était d'avis que les Sages mentionnent le vin de Baalbek qui visiblement était particulier.[785] Si la conclusion de Neubauer est confirmée,[786] cela pourrait éclairer davantage l'importance du culte bachique à Baalbek et montrer que les Rabbins étaient non seule-

---

(éd. Lieberman, 241) ; S. Lieberman, *Tosefta Ki-fshuta – Zeraim*, Jerusalem 1992², 707 ; *Tosefta Makhshirin*, 3, 3 (éd. Zuckermandel, 675) ; *TJ Demai*, 2, 1 (22b) ; *TJ Ma'aserot*, 5, 8 (51c). Aucune de ces sources ne mentionne toutefois la colonie romaine sous un angle cultuel. Rappelons cependant, que le complexe religieux de Baalbek fut particulièrement dynamisé à partir des empereurs Antonin le Pieux et Marc-Aurèle (138–180) lesquels cautionnèrent massivement sa pérennité aussi bien en Syrie qu'à travers l'empire. Autrement exprimé, R. Judah bar Ilaï qui œuvra à Oucha (Galilée) à la même période, au moment où les temples d'Héliopolis-Baalbek connurent un essor et une notoriété considérables, devait assurément être au fait de leur existence, dont le rayonnement dans la région est irrécusable, cf. (*Supra*, n. 765) ainsi que les affirmations, nullement obsolètes de S. Ronzevalle, « Notice sur un bas-relief représentant le simulacre de Jupiter Heliopolitanus », *CRAI* (1901), 479 : « Tous ces petits temples adossés au Liban et à l'Antiliban furent, à l'époque romaine, comme des succursales du grand sanctuaire de Baalbek. »

[785] A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris 1868 [réimp. Hildesheim 1967], 298 & n. 1.

[786] Neubauer s'est appuyé sur une tradition midrashique rapportée dans *Eccl. Rabba*, 9, 13 (1) : « "Voici encore un effet de la Sagesse que j'ai remarqué sous le soleil" (*Eccl.*, 9, 13) R. Samuel b. Imi dit : Cela se réfère à la pensée des mystificateurs dans leur falsification, comme [par exemple] celui qui mélange de l'eau dans du vin, du Balbeki dans de l'huile [. . . המערב מים ביין, בלבקי בשמן] . . . » ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 479 (éd. Hyman, 191) : « . . . כנון המערב מים ביין בלבקי בשמן . . . ». Dans la première édition manuscrite du *Yalkout Shim'oni* Salonique 1527, la version est בלנקי. Neubauer suggère la lecture יין בלבקי, à savoir : Le vin de Baalbek. La version du rabbin médiéval, R. Abraham b. David de Posquières retenue dans son commentaire sur ce texte est encore différente « בל בקיא ». Quant à celle reproduite dans le midrash halakhique *Sifra Dibura De-Hova* 12, 22 (éd. Finkelstein, 213), elle est encore plus scabreuse et s'éloigne ostensiblement d'une quelconque relation étymologique avec Baalbek, en voici le texte : « . . . [מי נולבקייה] (מינול בקייה) כנון המערב מים ביין, בשמן . . . ». En dépit des différentes variantes, il ressort de toutes ces occurrences que l'eau fut reliée au vin et le *Balbeki* à l'huile, c'est la raison pour laquelle la lecture que donne Neubauer de ce texte est fort problématique. Cela dit, des sources épigraphiques en date du bas-empire attestent l'importance économique et religieuse attribuée à la viticulture en Transjordanie, notamment dans les alentours de Gérasa, cf. Ch. Clermont-Ganneau, « Inscription grecque de Syrie relative à la protection des vignobles », in : Idem, *EAO* 1, Paris 1895, 165–167. Quant à l'importance cultuelle du vin parmi certaines populations arabo-syriennes comme à Palmyre-Tadmor, cf. par exemple : R. Dussaud, « La mention du vin dans un texte religieux palmyrénien », *RHR* 95 (1927), 200–203. Pour en revenir à Baalbek et à la centralité occupée par la culture de la vigne, notamment à Zakhlé jusqu'au XX^{ème} siècle, cf. M. Alouf, *Histoire de Baalbek*, Beyrouth 1928⁵, 26. Lors de banquets cultuels organisés à Baalbek les participants avaient, du reste, pour coutume de consommer du vin qui représentait apparemment un composant central du festin, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 273 ; 279. L'hypothèse de Neubauer, selon laquelle il faudrait lire « le vin de Baalbek » est donc historiquement envisageable. Cependant, cette conjecture se heurte à de sérieux problèmes de version dans les diverses occurrences midrashiques, c'est donc avec précaution que nous devons la prendre en considération.

ment avertis de l'existence des sanctuaires héliopolitains, mais aussi de la dimension de la viticulture dans les mentalités régionales. Les Rabbins considéraient aussi la cité de Beth-Shean comme étant un des centres principaux de l'idolâtrie en terre d'Israël.[787] Il n'y a pas de preuves que les Rabbins avaient connaissance du nom grec de Scythopolis. En revanche, ils connaissaient probablement l'autre nom grec de la ville, à savoir celui de Nysa, la nourrice de Dionysos.[788] Il semblerait que l'on puisse prouver que les Rabbins étaient partiellement avertis des rites dionysiaques. Le culte de Dionysos bénéficiait, comme nous l'avons vu, d'une grande popularité en Palestine romaine, notamment dans les cités de Césarée-Maritime, Lydda et Sepphoris, où les Juifs représentaient un pourcentage conséquent de la population locale. Cela dit, ni le nom de Dionysos ni celui de Bacchus ne sont explicitement évoqués dans la littérature rabbinique. Toutefois on y trouve plusieurs vocables dégageant une certaine similitude avec Dionysos/Bacchus et son culte. Nous avons exploré méticuleusement le dictionnaire talmudique de M. Jastrow dans son intégralité afin d'y déceler des vocables rabbiniques en rapport avec le polythéisme. Certains y sont nettement attribués au culte de Dionysos, en voici la liste : דיאוניסין (קטיסין, קאניסין)[790] בלרין (בלורין, בלדין, מילרין)[789],

---

[787] *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 4. Les Sages du Talmud témoignent aussi de la tenue des Saturnales en cette ville à la fin du 3ème siècle, cf. *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c).

[788] *TB ʿEruvin* 83a : « Lorsque R. Dimi vint, il dit que Bonios envoya à Rabbi (Judah le Prince [180–219]) un Modius d'artichauts en provenance de Nausa » Un comentateur médiéval reproduit la version suivante : « דמן ניסא », et cette variante apparaît aussi dans d'autres manuscrits, cf. R. N. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim – ʿEruvin – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, München 1869, lettre ג. On identifie généralement cette Nausa avec celle de Mésopotamie, ,mais il est possible que le texte face référence à Nysa/Beth-Shean ainsi que le suggère Z. Safrai, "Shechem in the Days of Mishnah and Talmud 63 B.C.E. – 637 C.E.", in : S. Dar & Z. Safrai, *Shomron Studies*, Tel Aviv 1986, 84 n. 9 ; 117. (héb.)

[789] Jastrow, *Dictionary*, 175 : "Bacchanalian Games (v. Sm. Ant. S. V. Dionysia), cf. *TB ʿAvoda Zara*, 18b : « . . . בלודין . . . וראה שם את הנחשים ואת החברין בוקין ומוקין . . . הרי זה מושב לצים ». Le manuscrit espagnol rend la version suivante : בלדין, cf. Abramson, (*Supra*, n. 148), 32, ainsi que celui de New York. Cependant, le manuscrit de Munich, donne une autre version : בלרין, cf. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim – ʿAvoda Zara*, 45. Dans *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 7 (40a) on y trouve une version encore différente : « הרואה את הנחשים ואת החברים מוקין מופיון מוליון מילדין מילריה סנילדין סנילריה הרי זה אסור משום מושב לצים ». Il est surprenant que dans la version de la *Tosefta ʿAvoda Zara*, 2, 6 (éd. Zuckermandel, 462), le terme de בלרין et tous ses dérivés soient entièrement absents. À la lumière de ces changements la conclusion de Lieberman ne s'impose plus obligatoirement, cf. Idem, "The Persecution of Judaism", in : *Salo W. Baron Jubilee Volume*, Jerusalem 1975, 244 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 379] (héb.)

[790] Jastrow, *Ibid*., 294 : "The Dionysian feast, bacchantics revels . . . (in procession) refers to the Dionysia, "drunken", means the revellers" ; Cf. *Lev. Rabba*, 33, 6 (éd.

(דיוסים) דיוסוס,[791] (תוריבס) תוריב.[792] Ce dernier terme est destiné à expliquer, selon l'avis de R. Hiyya au nom de R. Yohanan évoqué dans le Talmud de Jérusalem, un autre vocable, celui de תרפות.[793] Les traces du culte de Dionysos dans la littérature talmudique transparaissent à plusieurs occasions. La *Mishna* cite certains objets qu'il est interdit de vendre à un Gentil, qui les destineraient assurément à des fins rituelles. Les Sages mentionnent, entre autres objets, des figues blanches ainsi que des pommes de pin.[794] Ces dernières sont particulièrement liées au culte dionysiaque en tant qu'attributs du dieu du vin.[795] Elmslie relia à raison les figues blanches au rituel bachique.[796] La *Mishna* interdit aussi l'utilisation de peaux appelées עורות לבובין,[797] c'est-à-dire les peaux du cœur de l'animal. Rabban Shimon b. Gamaliel II (160–180) précise que ces peaux sont interdites tant que la déchirure est de forme circulaire. Le Talmud de Jérusalem explique que la forme arrondie de la blessure prouve que l'extraction du cœur fut réalisée du vivant de l'animal.[798] Lieberman

---

Margulies, 766). La version rendue dans ce texte n'est pas דיאוניסין mais קטיסין. À dire vrai, les vocables דיאוניסין ou/et דיוניסין n'apparaissent nulle part dans la littérature rabbinique. Jastrow propose tout de même d'y lire דיאוניסין à la place de קטיסין en affirmant que les Sages transformèrent délibérément le nom païen en accord avec la *baraïta* rapportée dans *TB Sanhédrin* 63b et parallèles, que nous avons longuement examinée plus haut, enjoignant les membres de la communauté juive de ne pas prononcer les noms de divinités païennes, cf. Jastrow, *Dictionary*, s. v. « קאניסין », 1306 ; *Ibid.*, s. v. « קאניסין », 1348 : "A perversion of דיוניסין". Rappelons à ce propos, que les vocables דיונסים et דיוניסום, sont quant à eux, rapportés dans des textes rabbiniques ayant trait à la magie, cf. D. Sperber, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1994, 97.

[791] Jastrow, *Ibid.*, 296 : "(Probably intended for Dionysos) name of one Haman's ancestors" ; *Targum I sur Esth.*, 5, 1 ; *Targum II sur Esth.*, 3, 1.

[792] Jastrow, *Ibid.*, 1657 : "Festival of fructification (Dionysia) . . ." ; *TJ 'Avoda Zara*, 2, 3 (41b).

[793] *Mishna 'Avoda Zara* 2, 3 ; *Tosefta 'Avoda Zara* 1, 15 (ed. Zuckermandel, 461) ; *TJ 'Avoda Zara*, 2, 3 (41b) ; *TB 'Avoda Zara*, 29b ; 32b ; Jastrow, *Dictionary*, 1701 : "Obscenity, Debauchery at idolatrous festival . . . (Dionysia)." Quant aux orgies dionysiaques (ὄργια) connues des Rabbins, cf. *Midrash Panim Aherim*, 3 (éd. Buber – II[ème] version, 68) à comparer avec *Midrash Aggadat Esther*, 3, 8 (éd. Buber). Voir aussi M. D. Herr, 'Judeophobia in the Roman Empire through Rabbinic Literature', in : M. Stern (éd.), *Hellenistic Views on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974, 37–38. (héb)

[794] *Mishna 'Avoda Zara*, 1, 5.

[795] Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 9 n. b ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers la littérature rabbinique », 448 ; Le Glay, (*Supra*, n. 379), 228 n. 164.

[796] Elmslie, *Ibid.*

[797] *Mishna 'Avoda Zara*, 2, 3 ; *Ibid.*, 5, 9.

[798] *TJ 'Avoda Zara*, 2, 3 (41b) : « ועורות לבובין: רבי ירמיה בשם רב הלכה כרבן שמעון בן נמליאל. כיצד הוא עושה ? קורעה עד שהיא בחיים ומוציא לבה לעבודה זרה. כיצד הוא יודע ? רבי הונא אמר בשעה שקורעה עד שהיא בחיים הוא נסלל ונענל לאחר שחיטה הוא נמשך » ; *Tosefta 'Avoda Zara*, 4 (5) 7, (ed. Zuckermandel, 466) ; *TB 'Avoda Zara*, 29b ; 32a. Le phénomène d'ablation du cœur d'un animal vivant à des fins sacrificatoires

conclut de ce passage que les Rabbins "had in mind rites of the Mysteries of Demeter, Attis and Cybele".[799] Il rapporta comme preuve un passage de Clément d'Alexandrie qui recense parmi les cérémonies païennes l'extraction du cœur de la victime animale.[800] Cette source semble effectivement suggérer que l'ablation de l'organe fut réalisée durant l'agonie de l'animal mais les choses ne sont pas claires. Dans le culte de Cybèle, lors du Taurobolium on poignardait le bovin dans la région du cœur avec un épieu consacré (*sacrato venabulo*).[801] Cependant, il n'est pas prouvé que le cœur fut extrait du

---

était probablement en vogue en Palestine romaine, puisque les Rabbins édictèrent qu'il est interdit de se marier en donnant à la femme, en guise d'acquisition, des peaux *Levouvine* ou leur équivalent en argent, cf. *Tosefta Kidoushin*, 4, 8 (éd. Lieberman 290–291) : « המקדש בין נסך ובע"ז בעיר הנדחת ויושביה בעורות לבובין באשירה ובפירותה בבימוס ומה שעליו במרקוליס ומה שעליו ובכל דבר שחל עליו איסור ע"ז כולן אע"פ שמכרן וקידש בדמיהן אינה מקודשת. », ce qui prouve que l'on pouvait trouver très facilement ce genre de peaux. Dans un autre registre juridique, les Rabbins permirent d'utiliser des peaux provenant d'animaux, défendus à la consommation d'un Juif, pour en faire le parchemin des livres saints, des phylactères et de la *Mezouza*, et « on ne craint pas qu'il ne s'agisse de peaux *Levouvine* (אין חוששין שמא עורות לבובין הן) », cf. *Massekhet Soferim*, 1, 3–4 (éd. Higger, 98) ; *Massekhet Sefer Thora*, 1, 2–3 (éd. Higger, 21) ; *Massekhet Mezouza*, 1, 1 (éd. Higger, 37) ; *Massekhet Tefilin*, 1, 1 (éd. Higger, 42). Cette décision est paradoxale car elle insinue que le phénomène des peaux *Levouvine* n'était pas si répandu en terre d'Israël au temps de la *Mishna* et du *Talmud* ce qui explique l'absence de défiance de la part des Rabbins. On pourra résoudre ce paradoxe, en disant qu'au sein du milieu rabbinique, il y avait apparemment un *a priori* selon lequel un homme désireux d'acquérir des peaux pour en faire un parchemin, pouvait se heurter à des peaux *Levouvine*. C'est pourquoi il fallait rétorquer d'emblée qu'une telle crainte n'existe pas, probablement parce que dans la plupart des cas, ces peaux font intégralement partie du sacrifice (cf. le commentaire rabbinique médiéval de Rabbénou Nissim sur *TB Nedarim*, 13b, s. v. כבשר חזיר ; *Rashi* sur *TB Temoura* 28a, s. v. ועורות לבובין. Et al.) et par conséquent restaient entre les mains du prêtre après le sacrifice du cœur. Autrement dit, ces peaux ne restaient pas longtemps dans les marchés puisqu'elles étaient destinées à accompagner les sacrifices, c'est pourquoi « on ne craint pas qu'il ne s'agisse de peaux *Levouvine* ». Toutefois, cela ne peut démentir l'idée selon laquelle le sacrifice du cœur en lui même, était fréquent ainsi que nous suggèrent les autres sources traitant de ce sujet, notamment la halakha de la *Tosefta Kidoushin* précédemment citée.

[799] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 119.

[800] *Ibid.*

[801] Concernant le rite du taurobole dans le culte de Cybèle à l'époque romaine, cf. Prudence, *Peristephanon*, 10, 1011–1050 (trans. H. J. Thomson, *LCL* 297) ; L. Richard, « Remarques sur le sacrifice taurobolique », *Latomus* 18 (1969), 661–668 ; B. Rutter, "The Three Phases of the Taurobolium", *Phœnix* 22 (1968), 226–249 ; R. Duthoy, *The Taurobolium – Its Evolution and Terminology*, EPRO 10, Leiden 1969. Richard, *Ibid.*, fut le premier à douter de l'historicité de la description macabre de Prudence. Ph. Borgeaud a, quant à lui, pleinement nié la valeur historique du témoignage de Prudence concernant sa description du taurobole, avec le prêtre attendant la purification dans la fosse, pour n'y voir en substance qu'une « affaire de pure littérature chrétienne », cf. Idem, *La Mère des dieux – de Cybèle à la vierge Marie*, Paris 1996, 166–168.

vivant du taureau. De plus, en dépit du fait que le culte de la Grande-Mère ait existé en Palestine romaine,[802] il n'y a pas, à notre connaissance, de preuves archéologiques y confirmant l'existence de Tauroboles. Hadas-Lebel a rattaché cette expression talmudique au culte de Dionysos,[803] en se basant sur une source littéraire décrivant les fidèles de Dionysos dévorant un taureau vivant, afin de reconstituer l'acte des Titans sur le nourrisson Dionysos.[804] Cela dit, ce texte ne prouve pas que le cœur fut arraché du vivant de l'animal. Une autre source, appartenant également, aux récits mythologiques concernant Dionysos, fait état de l'extraction du cœur lors de l'agonie de la bête.[805] L'iconographie ayant trait aux rites dionysiaques, reproduit tantôt cette pratique. On y discerne effectivement un sacrificateur qui poignarde l'animal au niveau du cœur, causant ainsi la mort de l'animal.[806] Pour L. Vana, l'expression talmudique « עורות לבובין », ne concerne pas le cœur extrait vivant. Toutefois, ce critique rattache également ces termes au culte dionysiaque. À l'en croire, les Sages firent allusion à la robe que le myste revêtait en accomplissant les rites à mystères en l'honneur de Dionysos.[807] Si la tournure עורות לבובין fait bien référence au culte de Dionysos, cela

---

[802] Des vestiges du culte de la *Magna Mater* des époques hellénistiques et romaines ont été trouvés à Ptolémaïs/Akko, Césarée-Maritime, Ascalon, Neapolis/Sichem, Aelia Capitolina (?), Gadara, Sidon, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 218–221. (héb.)

[803] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 445.

[804] Arnobe, *Adversus Nationes*, 5, 19.

[805] Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, 2, 18 (trans. G. W. Butterworth, *LCL* 37–38) : "The Mysteries of Dionysos are of a perfectly savage character. He was yet a child, and the Curetes were dancing around him with warlike movement, when the Titans stealthily drew near, First they beguiled with childish toys, and then – these Titans – tore him to pieces, though he was an infant . . . Now Athena made off with the heart of Dionysus, and received the name Pallas from its palpitating." Pour des versions parallèles concernant cette tradition, cf. C. Dubois, « Zagreus », in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* 5, Paris 1919 [réimp. Graz 1963], 1034 ; P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1991[11], 221 ; 477. Burkert et Turcan sont d'avis que ce récit mythologique répondait peut-être à une quelconque réalité historique à l'époque classique et ce, jusqu'aux temps hellénistiques. Mais à partir de là, cet épisode n'eut plus aucune incidence réelle dans la vie religieuse des païens, cf. Burkert, (*Supra*, n. 159), 91 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 108. Toutefois certains chercheurs partageaient jadis l'opinion, selon laquelle ces récits reflétaient une réalité historique tardive, cf. par exemple. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1914, 32–34. Cela demande étude.

[806] U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, in : *Iconography of Religions*, Section XVII : *Greece and Rome*, Leiden 1976, 35 pl. 83.

[807] L. Vana, « Les peaux *Lebubine* ou la robe du Myste dans les mystères dionysiaques », *REJ* 156 (1997), 266–271.

constitue une preuve supplémentaire attestant la connaissance des Rabbins concernant la religion dionysiaque.

Il nous semble par conséquent que R. Judah b. Ilaï ne pensait pas à Isis et Harpocrate en proscrivant « la femme qui allaite », puisque le culte de la déesse égyptienne est extrémement clairsemé en Palestine romaine. Quant à l'iconographie d'*Isis Lactans* elle est inexistante dans le pays à l'époque étudiée. À l'opposé des chercheurs qui avançèrent cette hypothèse, nous estimons identifier « la femme qui allaite » en la personne de Nysa allaitant le nourrisson, Dionysos. Ce récit mythologique semble avoir été ardemment ancré dans les consciences religieuses des citadins d'Héliopolis/Baalbek et de Nysa-Scythopolis/Beth Shean à l'époque impériale. Selon Seyrig, l'allaitement est une des caractéristiques principales du rituel dionysiaque en Syrie et en Palestine romaine. Selon cet éminent chercheur, les croyances communes à ces deux centres urbains créèrent une profonde corrélation garantissant la diffusion de la théologie héliopolitaine en Palestine romaine.[808] L'iconographie de Tychè-Nysa apparaissant à Beth-Shean et à Baalbek n'est qu'un faux-semblant hellénisé de la *Dea Syria* : ʿAtarʾata – Atargatis. Dionysos qui tète sa nourrice n'est qu'une interprétation grecque de Mercure héliopolitain (Malakhbel le Syrien) de Baalbek.[809] Autrement dit, Nysa (Atargatis) et Dionysos (Mercure

[808] Seyrig, (*Supra*, n. 761), 211.

[809] Dans plusieurs panthéons de cités en Syrie romaine, existaient des triades sémitiques qui étaient constituées comme il suit : Un dieu suprême identifié aux anciens dieux de l'orage : Hadad le Syrien ou Baʾal Shamin le phénicien, dénommés tous deux Zeus/Jupiter aux époques hellénistique et romaine. Le deuxième membre de la triade est féminin et s'incarne en une divinité assimilée aux anciennes déesses sémitiques préposées à la fécondité, telles qu'Atargatis la Syrienne ou Astarté la Phénicienne, qui aux époques hellénistiques et romaines furent assimilées à Aphrodite et à Tychè, la déesse tutélaire (parfois elle porte des noms anciens tels que : Astéria ou Astronoë à Tyr, Astéria à Amman/Philadelphie, Baʾalat à Byblos, etc . . .). Le parèdre mineur est un dieu-enfant symbolisant le renouveau, portant des noms sémitiques tels que : Echmoun à Sidon, Adonis à Byblos, Mercure (Malakhbel ?) à Baalbek, Melqart à Tyr, qui furent tous identifiés à Dionysos à l'époque romaine, cf. H. Seyrig, « Les dieux de Hiérapolis », *Syria* 37 (1960), 248–250 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 6, Paris 1966, 94–96]. À Beth Shean la triade divine est composée de Zeus (Hadad) de Nysa-Tychè (Atargatis) et du nourrisson Dionysos (Mercure). Aussi bien à Beth Shean qu'à Baalbek le parèdre féminin allaite le parèdre mineur. Il est intéressant de noter que dans la triade tyrienne on retrouve aussi ce phénomène d'allaitement. Sur un bas-relief tyrien, on observe le récit de la naissance d'Héraklès-Melqart, une femme enfantant est visible ainsi qu'un nourrisson tétant une biche. La femme est manifestement Astronoë-Astéria. Le nourrisson est Héraklès-Melqart. Sur le dos de la biche se dresse un aigle personnifiant très probablement Zeus-Jupiter, cf. E. Will, « Au sanctuaire d'Héraklès à Tyr – L'olivier

héliopolitain) représentent deux composants divins de la triade héliopolitaine, à la tête de laquelle, se dresse Jupiter héliopolitain.[810] Il nous semble donc qu'en formulant l'expression « la femme qui allaite », les Rabbins firent non seulement référence à Nysa-Atargatis et à Dionysos, mais aussi indirectement à Jupiter héliopolitain. Étant donné, que le phénomène de l'allaitement cultuel occupait une place importante dans les mystères dionysiaques, en symbolisant le renouveau de la nature, la certitude de la fertilité ainsi que la vie éternelle au-delà du trépas, force est d'admettre que l'analogie établie par la version babylonienne de la *baraïta* concernant « la femme qui allaite » avec Eve qui « allaite tout le monde entier » convient sans ambages au contexte historico-cultuel évoqué auparavant. Notons

---

enflammé, les stèles et les roches ambrosiennes », *Berytus* 10 (1952), 1ff ; H. Seyrig, « Les grands dieux de Tyr à l'époque grecque et romaine », *Syria* 40 (1963), 23–24 [= Idem, *Antiquités Syriennes*, 6, Paris 1966, 125–126]. Cette triade tyrienne nous est d'ailleurs connue de sources littéraires, cf. Eudoxe de Cnide, *ap. Athen.*, 9, 47, 392d ; Zenobius, *Cent.*, 5, 56 (éd. Leutsch-Schneidewin, I, 143) ; Cicéron, *de Natura Deorum*, 3, 16, 42 (trans. H. Rackham, *LCL* 326–327). Héraklès-Melqart fut responsable, similairement à Dionysos, de la fertilité des terres, cf. O. Eissfeldt, "Tyros", *RE* (1939), 1903. Ce qui peut expliquer la scène d'allaitement évoquée précédemment. Sur les émissions monétaires de Damas d'époque impériale on peut observer une biche allaitant un nourrisson, cf. de Saulcy, (*Supra*, n. 309), 47 no 7 (époque d'Otacilla Severa) ; 51 no 7 (époque de Trébonien Galle 251–253) ; 53 no 7 (époque de Volusien 251–253). Il est malaisé d'identifier réellement le nourrisson ainsi que sa nourrice, cependant, il est probable qu'elle représente une de ses déesses syriennes dispenstarices de la fécondité. Le nourrisson doit représenter Héraklès ou Dionysos, qui, du reste, apparaissent sur les monnaies de la cité. Le culte de Dionysos jouit d'une grande popularité parmi la population locale, cf. Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel*, 46 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 290. Sur les monnaies du temps de Caracalla (211–217) frappées à Gabala, située sur le littoral syrien, on observe un parèdre mineur, assimilé à Hélios-Dionysos, tétant une divinité féminine du genre d'Astarté, cf. H. Seyrig, « Monnaies hellénistiques – Questions aradiennes », *RN* (1964), 27–28, pl. IV, 12 [= Idem, *Scripta Numismatica*, G. Le Rider (éd.), Paris 1986, 97–98] Il semblerait effectivement que R. Judah se référa à ces deux éléments en utilisant l'expression « la femme qui allaite ». Néanmoins, puisqu'en Palestine même, l'exemple frappant de « la femme qui allaite » est formellement rattaché à Nysa et Dionysos, il est plausible d'envisager que R. Judah pensait à ces deux divinités dont le culte perdura dans des lieux polythéistes connus des Rabbins, plutôt que le culte d'une divinité féminine et d'un parèdre-nourrisson, tels que : Astéria et Héraklès, dont le culte, en tant que triade, ne pénétra pas, à notre connaissance, en Palestine romaine.

[810] Ainsi que nous le verrons plus loin, les docteurs de la Loi font souvent référence à Merculis, c'est-à-dire en réalité à Mercure. Selon Lieberman, le Mercure dont il est fait mention dans la littérature rabbinique n'est autre que Mercure héliopolitain, cf. Idem, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR* 37 (1946–1947), 43. Puisque le Mercure de Baalbek fut identifié avec le Dionysos-Bacchus gréco-romain, on pourrait conjecturer, en suivant Lieberman, que le culte dionysiaque fut également connu des Sages par l'entremise de celui de Mercure.

enfin, que dans de nombreux centres urbains, où la population juive occupait une place importante parmi les ethnies locales, on releva de nombreux vestiges archéologiques d'époque impériale, attestant l'existence des cultes de Jupiter héliopolitain, Atargatis et Astarté, Dionysos et Sérapis,[811] ce qui pourrait peut-être expliquer l'association de « la femme qui allaite et Sérapis ».[812] Cette conclusion est d'autant plus concevable que l'auteur de la *baraïta* est R. Judah bar Ilaï, lequel connaissait Derkêto et Atargatis comme nous l'avons démontré précédemment.

5.10. *Les Charitès*

Dans le Talmud de Jérusalem on trouve l'anecdote suivante :

> R. A'ha bar Itzhak alla se baigner en compagnie de R. Abba bar Memel dans Treim bar Yitsem (בטרים בר יטסם). Il y vit un individu qui s'aspergeait le dos. Il lui dit : Il est interdit de faire de la sorte durant le jour du Shabbat, car on provoque ainsi des vapeurs (inutiles) et l'on chauffe (litt : respecte) le sol.[813]

Une version parallèle de ce passage découverte dans la Guéniza de la synagogue du Caire, dévoile une variante de grande importance :

---

[811] Sur le culte en l'honneur de Jupiter héliopolitain à Césarée-Maritime, cf. B. Lifshitz, « Études sur l'histoire de la province romaine de Syrie », in : W. Hasse & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 14 ; L. M. Hopfe, "Caesarea as a Religious Center", in : W. Hasse & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2388. Sur ce culte à Lydda/Diospolis, cf. Y. Hajjar, « Baalbek – Grand centre religieux sous l'empire », *Ibid.*, 2502 ; Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 55 no 154. Sur les cultes syrophéniciens d'Atargatis et d'Astarté dans ces centre urbains, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 31–32, 35. (héb.) Sur l'existence du culte dionysiaque dans ces cités, cf. *Supra*, n. 760. Enfin, pour le culte de Sérapis dans ces municipes, cf. *Supra*, n. 737.

[812] Il est ici important de souligner que l'association de Dionysos et de Sérapis est connue dans le monde romain, cf. par exemple, A. Brühl, *Liber Pater – Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953, 166, 250–252. Selon Hajjar, en Coele-Syrie (bien que cette définition géographique reste ambiguë, cf. M. Sartre, « la Syrie Creuse n'exite pas », in : *Actes du colloque : La géographie historique au Proche-Orient*, Valbonne 1985, Paris 1988, 15–40) Sérapis semble n'avoir été connu qu'à Baalbek, cf. Y. Hajjar, « Dieux et cultes non-héliopolitains de la Béqa, de l'Abilène et de l'Hermon », in : W. Haase & H. Temporini (eds.) *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2577–2578, ce qui pourrait renforcer au demeurant la proximité religieuse entre Sérapis et le parèdre mineur de la triade héliopolitaine de Baalbek, Mercure héliopoliatain dans l'espace religieux de la Syrie.

[813] *TJ Shabbat*, 3, 4 (6a).

> R. A'ha bar Itzhak monta se baigner avec . . . bar Memel . . . Charitè (כריטה) . . .[814]

J. N. Epstein prétendit que le terme de כריטה fait référence au terme grec de Χάριτης désignant les trois Grâces. Il semblerait donc qu'à la place de l'expression difficilement compréhensible de בטרים בר יטסם apparaissant dans le manuscrit de Leyde et dans la version imprimée de Venise, il faudrait donc corriger et lire בטריס כריטס, à savoir : dans les thermes des trois grâces (τρεῖς χάριτης)[815] Selon Lieberman il ne subsiste aucun doute quant à l'authenticité d'origine de la version du Caire.[816] Les trois Grâces représentent une triple Aphrodite en tant que déesses de la beauté.[817] Elles apparaissent pratiquement toujours dénudées et chacune d'entre elles, apose sa main sur l'épaule de l'une de ses sœurs.[818] Les Grâces furent adorées dans de nombreux endroits de l'empire romain avec l'érection de temples et de thermes en leur honneur.[819] Le culte des trois Grâces fut étroitement lié au milieu des sources d'eau et des installations médico-thermales.[820] Il est important de nous interroger sur l'identité du lieu, où l'anecdote talmudique rapportée précédemment, se déroula. E. Dvorjetski avança l'opinion selon laquelle, les thermes des trois Grâces évoqués par la littérature rabbinique, seraient situés à Hammat Gader, dans la région du Golan méridional, puisque dans la cité toute proche de Gadara on y releva quelques monnaies arborant le motif des trois Grâces apparaissant à l'intérieur de thermes.[821] De plus, certaines

---

[814] J. N. Epstein, "Notes on Talmudic Lexicography – Τρεῖς Χάριτης", *Tarbiz*, I, 2 (1930), 126 [= Idem, *Studies in Talmudic Literature anvd Semitic Languages*, II, E. Z. Melamed (ed.), Jerusalem 1988, 843]. (Héb.)

[815] S. Lieberman, *Hayerushalmi Kipshuto – A Commentary Based on Manuscripts of the Yerushalmi, and Works of the Rishonim and Midrashim in Mss. and Rare Editions*, I, I, New York – Jerusalem 1995², 83.

[816] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 133 n. 51 : "There can be no doubt about the correctness of this emendation."

[817] S. Gsell, "Gratiae", in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* II, Paris 1910 [réimp. Graz 1969], 1658–1659 ; P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1991¹¹, 89 ; E. Dvorjetski, "The Coins of Gadara as Historical Documents and their Affinity to the Baths of Hammat-Gader", *Zion* 58 (1993), 390. (héb.)

[818] Grimal, *Ibid.* ; Dvorjetski, *Ibid.*, 391–392. (héb.)

[819] Dvorjetski, (*Supra*, n. 817), 392. (héb).

[820] *Ibid.*, 392–393. (héb.) Et al.

[821] A. R. Bellinger, "The Syrian Tetradrachms of Caracalla and Macrinus", *ANS, NS*, 3 (1940), 90–91 ; Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 82 no 222 (Caracalla Period 198–217 C.E.) ; 83 no 225 (218 C.E.) ; 118 ; M. Rosenberger, *The Coinage of Eastern Palestine*, Jerusalem

trouvailles archéologiques semblent confirmer l'aspect cultuel conféré dans cette cité, aux trois Grâces.[822] C'est à la suite de Y. Meshorer que Dvorjetski, affirma péremptoirement que l'anecdote du Talmud de Jérusalem ne pouvait se passer qu'à Hammat Gader, puisque « Gadara était l'unique endroit en Palestine et dans les alentours, où furent excavées des preuves archéologiques attestant l'existence du culte des Grâces et leurs effigies symbolisant la marque de frappe des monnaies impériales de Gadara ».[823] Dvorjetski est aussi d'avis que si les Grâces n'étaient pas apparues dans les émissions monétaires de Gadara, la source talmudique rapportée auparavant serait restée sans aucune authenticité historique.[824] Toutefois cette hypothèse, tant de fois énoncée catégoriquement par cette chercheuse, est loin d'être certaine. En effet, l'enseignement du Talmud de Jérusalem n'évoque aucunement le complexe thermal de Hammat Gader et à dire vrai, nulle mention du lieu positionnant les thermes des trois Grâces, n'est faite dans le texte talmudique en question.[825] C'est la

---

1978, 47 no 76 (Caracalla period), 77–78 (217–218 C.E.) ; 49 no 87 (Elagabalus Period 218–222 C.E.) ; 50 no 92 (Gordian period 238–244 C.E.). Voir toutefois, H. Seyrig, "Sur une idole hiérapolitaine", *Syria* 26 (1949), 18 n. 3 [= *Antiquités syriennes*, 4, Paris 1953, 21].

[822] Les fouilles entreprises à Umm-Qeis (Gadara) dévoilèrent une bague dont la gemme porte l'image de Zeus placé dans un temple et les trois Grâces dans un autre. Meshorer en conclut qu'un temple en l'honneur des Charitès existait à Gadara à l'époque impériale, cf. Y. Meshorer, "A Ring from Gadara", *IEJ* 29 (1979), 221–222, pl. XXV ; Idem, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis during the Roman Period*, Jerusalem 1985, 83. Une autre gemme représentant cette fois uniquement les Grâces fut relevée à Gadara, cf. Henig & Whiting, (*Supra*, n. 304), 28 no 272. Cette gemme est datée du I^er^ ou du II^ème^ siècle.

[823] Dvorjetski, (*Supra*, n. 817), 393. (héb.) Ce critique a repris cette thèse bien mal fondée dans nombre de ses travaux, cf. Idem, "Nautical Symbols on the Gadara Coins and their Link to the Thermae of the Three Graces at Hammat Gader", *MHR* 9, 1 (1994), 100–115 ; Idem, "Social and Cultural Aspects of the Medicine Baths in Israel according to Rabbinic Sources", *JRA* Supp. Series 37 (1) (1999), 117–129 ; Idem, "The Contribution of the Geniza to the Study of the Medicinal Hot Springs in Eretz-Israel", *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, B, *History of the Jewish People*, Jerusalem 2000, 91 (héb.) ; Idem, "The Relations between Jews and Gentiles in Medicinal Hot Springs in Eretz-Israel during the Mishnah and Talmudic Periods", in : A. Oppenheimer, M. Mor, J. Pastor & D. Schwartz (eds.), *Jews and Gentiles in Eretz-Israel in the Mishnah and Talmud Periods*, Jerusalem 2003, 16. (héb.) ; Idem, "Healing Waters, the Social World of Hot Springs in Roman Palestine", *BAR* 30, 4 (2004), 22 ; 26.

[824] Dvorjetski, (*Supra*, n. 817), 397. (héb.) Et al.

[825] L'unique emplacement rapporté dans tout le chapitre talmudique est Tibériade et ses sources d'eau chaude (Hammat Tibériade), cf. *TJ Shabbat*, 3, 3 (6a). Plusieurs anecdotes y traitent du cas de Rabbins se baignant dans des thermes, dont le récit à propos des Charitès. Toutefois, le seul lieu dont il est fait mention dans tout ce

raison pour laquelle, il n'est pas donné dans l'état actuel de nos connaissances d'affirmer que le récit du *Talmud* ce déroula dans les thermes hypothétiques des Grâces à Hammat Gader. Signalons à ce propos qu'à Aelia Capitolina, les monnaies de la colonie arborent trois déités féminines, certes vêtues, mais qui pourraient représenter les trois Grâces.[826] À Gerasa, un bas-relief en date du I^er^ ou du II^ème^ siècle, est illustré par la présence des trois grâces,[827] ou bien encore cette gemme de l'époque romaine, actuellement au musée de Beyrouth, qui représente également les Charitès.[828] Il n'est donc pas exclu que l'anecdote rabbinique se soit passée dans d'autres thermes que ceux de Hammat Gader. Pour notre propos, il est cependant important de souligner que les Sages du Talmud connaissaient les τρεῖς χάριτης. Cela dit, il est malaisé de définir la nature ethnique des Grâces auxquelles les Rabbins faisaient référence au regard du contexte historico-géographique où elles étaient honorées, puisque nous ne connaissons pas, comme nous l'avons vu antérieurement, l'emplacement exact de ces thermes. De plus, il n'y a dans ce passage talmudique aucun indice étymologique ou géographique, nous permettant de déceler la véritable nature ethnico-religieuse des divinités en question.[829] C'est pourquoi, en l'absence de données, nous devons conjecturer que R. A'ha bar Itzhak et R. Abba bar Memel se baignèrent ensemble dans des thermes des τρεῖς χάριτης situés on ne sait-où. Ces divinités représentent donc, une triple Aphrodite grec-

---

passage est celui de Tibériade mais seulement dans la première de ces anecdotes. Rien ne nous permet, par voie de conséquence, de conclure que l'épisode illustrant la présence de R. Aha bar Itzhak et R. Abba bar Memel dans les thermes des Grâces, ait eu lieu à Tibériade (ou plus précisément Hammat Tibériade) ou bien à Hammat Gader. Cette anecdote peut parfaitement avoir eu lieu partout ailleurs, où des témoignages historiques voire archéologiques attestent l'existence du culte des trois Grâces en Palestine romaine et dans les régions limitrophes où ces Rabbins se rendaient à l'accoutumée.

[826] B. Kanael, *IEJ* 7 (1957), 270 ; Y. Meshorer, *The Coinage of Aelia Capitolina*, Jerusalem 1989, 29 : "Kanael proposed to identify the three female figures with the three graces. This identification is not impossible, but it should be noted that the classical appearance of the three Charites, the daughters of Zeus, is usually in the nude and their draped appearance is quite rare." ; *Ibid.*, 74 no 29.

[827] J. H. Illife, "Imperial Art in TransJordan – Figurines and Lamps from a Potter's Store at Jerash", *QDAP* 11 (1945), 12 no 43 (Relief of the three Graces) ; *Musée Rockfeller (Jérusalem)*, No. Inv. 38. 1631.

[828] H. Seyrig, « Sur une idole hiérapolitaine », *Syria* 26 (1949), 18 n. 3, pl. I, 3 [= *Antiquités syriennes*, 4, Paris 1953, 21.]

[829] Ceci à la différence d'Aphrodite à Ptolémaïs-Akko et à Bostra, de ['A]tar'ata de Mabog, Gad Yawan de Jérusalem, Gadya de Herculius à Tyr, etc . . .

que, en dépit du fait qu'en Orient romain, les divinités grecques dissimulent souvent sous leur apparence hellénique une divinité topique ancestrale, on ne peut actuellement corroborer cette hypothèse.

5.11. Merculis

Une des divinités la plus fréquemment citée dans les sources talmudiques est assurément Merculis (מרקוליס). Dans le chapitre traitant de « la femme qui allaite et de Sérapis », nous avions prouvé que la femme qui allaite est Atargatis qui donnait le sein à Dionysos le nourrisson. Nous avions alors établi une claire corrélation entre le milieu cultuel en vigueur à Beth Shean et à Baalbek, en affirmant que si à Beth Shean Dionysos était allaité, à Baalbek, il s'agissait de Mercure héliopolitain. Lieberman est effectivement d'avis que Merculis apparaissant maintes fois dans la littérature rabbinique est donc Mercure héliopolitain.[830] Toutefois, ce chercheur n'a pas argumenté son affirmation, aussi serait-il souhaitable de vérifier cette allégation, car si véritablement les Sages pensaient à Mercure héliopolitain en évoquant Merculis, il serait alors démontré que les Rabbins connaissaient deux éléments importants de la triade syrienne d'Héliopolis/Baalbek, à savoir : 1) le parèdre féminin : Aphrodite = Atargatis/Atar'ata = Derkêto = la femme qui allaite ; 2) le parèdre mineur : Dionysos/Bacchus (celui qui tète) = Mercure héliopolitain (Merculis).

Il est important au préalable de traiter de quelques questions d'ordre étymologique. Le terme de מרקוליס fait référence au dieu romain : Mercurius. Le changement philologique entre Merculis et Mercurius est connu dans d'autres langues latines. Le jour de Mercure est le Mercredi.[831] Voilà que le Mercredi français devient en Italien, Mercoledi, pour finir en Espagnol : Mercioles.[832] Il n'est donc pas impossible qu'en Palestine romaine, la lettre hébraïque ר fut perçue

[830] Lieberman (*Supra*, n. 810) ; Hadas-Lebel, « Le Paganisme à travers les sources rabbiniques », 405. Cette idée est intéressante car certains chercheurs, pensaient – au début du XX^{ème} siècle – que dans le milieu syro-phénicien, Mercure ne représente pas exclusivement celui de Baalbek, cf. R. Dussaud, « Symboles et simulacres du dieu solaire – 3. L'aigle symbole du dieu solaire », in : Idem, *Notes de mythologie syrienne*, I, Paris 1903, 145. Et al.

[831] F. Cumont, « Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les grecs », *AC* 4 (1935), 36 ; 43.

[832] H. Lewy, "Philologische Streifzüge in den Talmud", *Philologus* 52 (1893), 735 ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 403–404.

et lue comme un ל, d'où le nom de מרקוליס. Lieberman suggéra par ailleurs que la dénomination latine de ce dieu dans la littérature rabbinique, à défaut du dieu grec : Hermès, est due au fait de la grande popularité dont jouissait le dieu dans sa version romaine, parmi les habitants en Palestine romaine.[833] Lieberman affirme, du reste catégoriquement, que le nom Hermès (Ἑρμῆς) n'est jamais mentionné dans la littérature talmudique.[834] Notons tout d'abord que le dieu Hermès est connu en Palestine et dans les régions avoisinantes aux premiers siècles de l'ère commune.[835] Ensuite, il n'est pas impossible que le dieu Hermès fut aussi évoqué dans la littérature talmudique. Un passage du Talmud de Babylone rapportant une tradition palestinienne stipule au détour d'un débat halakhique concernant le taux des prix en vigueur dans les marchés, l'avis de R. Yohanan,

---

[833] Lieberman, (*Supra* n. 810) ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 405.

[834] Lieberman, (*Supra*, n. 810), 42 ; Idem, *Hellenism in Jewish Palestine*, 248 n. 38. (héb.)

[835] À Dora/Dor les fouilles archéologiques mirent à jour une statue d'Hermès en date de la fin de l'époque hellénistique ou bien du début de l'époque romaine, cf. E. Stern, "The Hellenistic Dora", *Qadmoniot*, 14 (1982), 108–109 ; Idem, *Dor – The Ruler of the Seas*, Jerusalem 1994, 247–248 ; Idem, "Dor", *NAEHEL*, II, Jerusalem 1992, 401. À Césarée-Maritime, Hermès apparaît sur un sarcophage romain en tant que divinité protégeant le défunt et sa sépulture, cf. F. Cumont, *Études syriennes*, Paris 1917, 53 ; M. Meurdrac & L. Albanèse, « À travers les nécropoles gréco-romaines de Sidon », *BMB* 2 (1938), 96. C'est également à Ascalon, où fut découvert un sarcophage portant l'effigie d'un Hermès purement hellénique, cf. M. Avi-Yonah, "Roman Sarcophagii in Ascalon", *Qadmoniot*, 27 (1971), 107. (héb.) À Jérusalem (ou Aelia Capitolina) on découvrit une gemme romaine portant Hermès, cf. N. Avigad, "The Excavations in the Jewish Quarter in the Old City of Jerusalem", *Qadmoniot* 19–20 (1973), 99. (héb.) À Banias, au pied du plateau du Golan, on releva une dédicace de l'an 87, où Victor fils de Lysomachos consacra une image d'Hermès au dieu Pan, cf. H. Waddington, *IGLS* I, Paris 1870, no 1891. À Bostra, une dédicace romaine en l'honneur d'Hermès a été relevée, cf. R. Mouterde, « Africains et Daces à Bostra », *MUSJ* 26 (1942–1943), 50–53 ; M. Sartre, *Les inscriptions de Bostra*, *IGLS*, Paris 1982, 88 no 9016. À Héliopolis-Baalbek on découvrit une dédicace en l'honneur d'Hermès datée entre 250 et 300, cf. *SEG*, 38 (1988), 477 no 1562 ; R. Mouterde, « Le Mercure de la région de Baalbek », *MUSJ* 29 (1951–1952), 61. Voir également une inscription grecque trouvée à cent mètres du bas de l'escalier amenant au temple de Mercure héliopololitain situé sur la colline de Seikh Abdallah, cf. J. P. Rey-Coquais, *IGLS*, 6, Paris 1967, 66 no 2736 : « Ἑρμο[ῦ] ». Au nord-est de Baalbek une statue de Séléné-Luna fut excavée, qui fut érigée, par deux individus dont l'un porte le nom d'Hermès cf. Rey-Coquais, *Ibid*., 173 no 2891 : « Ἑρμῆς καὶ Αμπλίατος ἐποίησαν » pl. XLI. À Palmyre une inscription bilingue palmyrénienne et grecque évoque Gaius Iulius Hermias, inhumé dans le caveau familial, cf. *RES* 5 (1917–1918), 282 no 1783. Pour Hermès à Pétra, cf. Gawlikowski, (*Supra*, n. 416), 2671. Et pour Hermès à Sidon, cf. M. Dunand, "Tombe peinte dans la campagne de Tyr", *BMB* 18 (1965), 26 fig 3 & pl. XIV fig. 1 : « EPMHC ».

Amora palestinien du III[ème] siècle, qui caractérise le marché principal de דורמוס, en voici le passage :

> אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן: אין פוסקין על השער שבשוק. אמר ליה ר' זירא לר' אסי: אמר ר' יוחנן אפילו כדורמוס הזה? אמר ליה: לא אמר ר' יוחנן אלא בשוק של עיירות, דלא קביעי תרעייהו. ולמאן דסליק אדעתין מעיקרא דאמר ר' יוחנן: אפילו [באסרתיון] כדורמוס הזה, אלא מתניתין דקתני אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער, יצא השער פוסקין, היכי משכחת ליה? מתניתין בחיטי דאכלבי וארבי, דמשוך תרעיה טפי.[836]

Rashi, le célèbre commentateur juif médiéval, expliqua le terme דורמוס, comme étant un grand marché (אטליז), alors que Nathan b. Yehiel de Rome (Aroukh), R. N. Rabbinowicz, S. Krauss et J. Lewy furent d'avis qu'il s'agit d'une déformation légère du terme grec : Δρόμος, signifiant la piste des hippodromes ou bien, par extension et en l'occurrence, une très grande et large place.[837] Toutefois, il faut ici s'attarder sur l'explication de ce terme avancé par Jastrow, selon qui le vocable דורמוס serait en réalité une déformation étymologique d'Hermès ou de Mercure.[838] Le vocable grec d'Hermès qui fut donc connu dans le milieu païen de Syrie-Palestine fut peut-être aussi connu des Rabbins sous son appellation grecque. Il est cependant avéré que le dieu gréco-romain du commerce et du vol, apparaît essentiellement sous le nom de Merculis-Mercure dans la littérature talmudique, ce qui tendrait à prouver l'assertion de Lieberman, selon laquelle les Rabbins firent allusion à Mercure héliopolitain. Dans le milieu cultuel syro-palestinien, Mercure illustre bien l'hellénisation partielle d'une divinité autochtone ancestrale, figurant extérieurement avec les attributs propres à l'Hermès grec et au Mercure romain,[839]

---

[836] *TB Baba Metzia*, 72b ; R. N. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum, sur TB Baba Metzia 72b*, lettre ג. (héb.)

[837] Rabbinowicz, *Ibid.*, S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*, II, Berlin 1898 [réimp. Hildesheim, 1966], 195, s. v. דורמוס : « Dormos (δρόμος) . . . freier platz diese laufbahn . . . der Markt abgehalten wurde. »

[838] Jastrow, *Dictionary*, 290, s. v. דורמוס : "(A disguise of Ἑρμῆς or Mercurius, the divinity of commerce to whom a great annual fair . . . was dedicated)."

[839] Ainsi par exemple, Hermès-Mercure est souvent représenté sous forme hermaïque, symbolisant de la sorte, sa responsabilité, aussi bien sur le monde minéral que sur la sécurité des voyageurs en chemin, cf. S. Eitrem, "Hermes", *RE*, 8, 1 (1912), 777–778 ; B. Combet-Farnous, *Mercure romain*, Paris 1980, 125ff. L'apparition hermaïque de la statue du dieu, et d'autres divinités telles que Éros, Aphrodite, Diane, est foncièrement gréco-romaine, [cf. P. Paris, "Hermae-Hermulae", *DAGR* III/1, Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), Paris 1900 [réimp. Graz 1969], 130ff ; S. Eitrem, "Hermai", *RE* 8 (1913), 696ff ; W. Wrede, « Der Maskengott », *AM* 53 (1928), 68–95 ; P. Devambez, « Piliers hermaïques et stèles », *RA* (1968), 149–154 ;

tout en incarnant réellement un dieu syrien du renouveau avec des prérogatives solaires.

5.11.1. *Aspects gréco-romains et syriens dans le culte de Mercure à travers les textes rabbiniques*

Selon les sources rabbiniques, il ressort que le « Merculis » était très répandu en Palestine romaine et ce, à tel point, que les Rabbins enseignèrent que quiconque rencontre l'idole de Merculis, doit bénir le dieu unique tolérant et patient.[840] Le Merculis est positionné particulièrement sur les chemins, ainsi que nous l'apprend un midrash halakhique de date assez précoce (I^er^ siècle ?).[841] La plupart des documents talmudiques décrivent la statue du Merculis comme un amoncellement diffus de pierres.[842] L'origine de ces monceaux de pierres accumulées est due, selon les Sages, à l'accomplissement des rites envers ce dieu qui, d'après eux, consistaient majoritairement en un lancer de pierres en l'honneur de Mercure.[843] Elmslie fit remarquer

---

A. Jacquemin, « Une statue féminine thasienne », *BCH* 108 (1984), 447–456.] elle existe en Syrie, ainsi dans le village libanais de Yammouné, ou une statuette du II^ème^ siècle, représentant Mercure à base hermaïque, fut trouvée, cf. S. Ronzevalle, « Notes et études d'archéologie orientale », *MUSJ* 21 (1937–1938), pl. XII. À Baalbek, Mercure qui n'est autre que Mercure héliopolitain, s'affiche dans la numismatique locale en tant que déité exclusivement romaine avec des attributs romains tels que : caducée, casque ailé, etc . . ., cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, 3, Montréal 1985, 164–165. Une gemme trouvée à Ptolémais-Akko représente aussi Mercure sous des abords gréco-romains, cf. D. Flusser, "Gods, Men and Marine Monsters", *Sefunim* 3 (1969–1971), 33 no 12. (héb.) ; J. Ringel, *Marine Motifs on Ancient Coins at the National Maritime Museum Haifa*, New York – Haifa 1984, 38 no 33 : "Mercury (Hermes) [found at Akko, Roman period], nude, standing to the front, looking right ; on his head the winged petasus, drapery wound over right arm ; holds in right caduceus, in left, purse." Mercure doit sa renommée dans la cité d'Akko manifestement parce qu'il représente le parèdre mineur de la triade de Baalbek laquelle est fortement implantée dans la cité romaine. Autrement dit, nous traitons là encore d'un antique dieu syrien apparaissant sous des aspects essentiellement gréco-romains.

[840] *TJ Berakhot*, 9, 1 (12d) ; *TB Berakhot*, 57b.

[841] *Sifra Behar*, 9, 5 (éd. Weiss, 110a) ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 670 (669) (éd. Hyman, 809). Une autre tradition rapporte un cas juridique selon lequel un Juif a le droit de tirer profit d'une voie romaine dont les dalles sont en partie issues de l'idole du Merculis, cf. *TB 'Avoda Zara*, 42a ; *Ibid.*, 50a, ce qui prouve là encore la profonde proximité entre le Merculis et les voies de passage, cf. aussi *TJ 'Avoda Zara*, 4, 1 (43d) : « אי זו היא מרקוליס? כל שהוא סנ את הים ואת הדרכים ».

[842] *Mishna 'Avoda Zara*, 4, 1 ; *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 13 (éd. Zuckermandel, 470) ; *Ibid.*, 14 (éd. Zuckermandel, 470) ; *TJ, Ibid.* ; *TB 'Avoda Zara*, 42a ; 50a ; 51a.

[843] *Mishna Sanhédrin*, 7, 6 ; *Sifré sur Nmbs.*, 131 (éd. Horovitz, 171) ; *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 16 (éd. Zuckermandel, 471) ; *Ibid.*, 6, 18 (éd. Zuckermandel, 471) ; *TJ Sanhédrin*, 10, 2 (28d) ; *TJ 'Avoda Zara*, 4, 1 (43d) : « הילכת מרקוליס בזריקה » ; *Midrash sur Prvbs.*, 26, 8 (éd. Buber, 98) ; *TB Sanhédrin*, 60b, 64a ; *TB Hulin*, 133a.

que la statue de Mercure qui se tenait aux abords des chemins, en l'honneur duquel on jetait des pierres, était typiquement gréco-romaine.[844] C. R. Conder se pencha également sur la question du Merculis, évoquée dans les textes rabbiniques et affirma comme il suit : ". . . we also gather that the cultus of Markulim (or Mercury) consisted in throwing a stone at his image, and it is well known that this practice was connected in Greece with the cultus of Hermes or Mercury."[845] D. Flusser et M. Hadas-Lebel partagent également l'opinion selon laquelle la coutume de jeter une pierre à l'encontre de l'idole de Mercure est un rite originellement grec.[846] Il semblerait que les voyageurs qui accomplissaient ce geste, demandaient à Mercure de les assurer de sa protection jusqu'à leur arrivée à destination.[847] Hormis cet aspect gréco-romain de « Merculis » qui fut, considérablement accentué dans la littérature rabbinique, les Sages connaissaient aussi d'autres caractéristiques cultuelles de cette divinité, à savoir celles d'un dieu syrien, ayant trait au Mercure local. Ceci apparaît manifestement dans l'évocation de coutumes cultuelles, excepté le jet de pierres, qui sont inconnues dans le culte gréco-romain d'Hermès-Mercure. Les Sages font mention d'*ex-votos* offerts en l'honneur du

---

[844] Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 62 : "A 'Merqolis' was a rude statue of the head of Hermes carved on the top of a square-shaped pillar. These images, Hermeia, were erected in many places, often at boundaries or by the road sude when they frequently served at signposts . . . Each wayfer showed his homage by contribuing a stone from a cairn beside the statue." À propos d'Hermès en tant que protecteur des routes et des voyageurs en Grèce aux époques archaïque et classique, cf. L. Schmitz, "Hermes", in : W. Smith (ed.), *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, II, London 1880, 412b. Il semblerait que l'acte cultuel de consacrer des pierres à Hermès était déjà en vigueur à la période classique, avant qu'Hermès ne devienne un dieu olympien, cf. P. Raingard, *Hermès psychagogue*, Paris 1935, 348ff ; Burkert, *Greek Religion*, 156. M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1996[3], 202. Ces tas de pierres sont effectivement connus sous les termes grecs de : Ἑρμαῖος λόφος. Hadas-Lebel rapporta, quant à elle, des inscriptions romaines, où Mercure est vénéré en tant que responsable des routes et des chemins, cf. Idem, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 405 & n. 29 et voir par exemple : *CIL*, VII, 771 : « vias et semitas commentus est ». Et al.

[845] C. R. Conder, "A Dolmen in the Talmud", *PEFQSt* (1895), 10. Certaines sources talmudiques laissent effectivement entendre que le Merculis épouse la forme d'un Dolmen, cf. *TJ 'Avoda Zara*, 4, 1 (43c ; 44d) ; *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 13 (éd. Zuckermandel, 470) ; *TB 'Avoda Zara*, 50a. Toutefois, selon F. M. Abel, cette analogie entre le Dolmen et le Merculis doit être réfutée. Ce critique n'a cependant pas avancé de preuves tangibles confirmant ses allégations, cf. Idem, "Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain", *RB* 41 (1932), 81 n. 3.

[846] Flusser, "Paganism in Palestine", 1087 ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 404–405.

[847] W. Otto, *Les dieux de la Grèce : La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris 1993[3], 137–138.

Merculis, tels que des animaux,[848] des produits agricoles,[849] des objets de valeur, notamment de l'argent et des ustensiles.[850] La *Mishna* fait remarquer un élément singulier concernant le Merculis :

> מצא בראשו . . . פרכידי (פרכילי) ענבים ועטרות של שיבלין ויינות שמנים וסלתות וכל דבר שכיוצא בו קרב על המזבח אסור.[851]
>
> Traduction : « Si on a trouvé sur sa tête (du Merculis) . . . des grappes de raisin, des couronnes d'épis, des vins, des huiles et des fleurs de farine (= semoules) et toute chose que l'on a pour coutume d'offrir pour l'autel (= juif), tout est proscrit. »

Au III[ème] siècle, R. Yonathan élargit l'interdit en y rajoutant également les couronnes de roses (עטרות של וורד).[852] De prime abord, ce passage peut difficilement nous renseigner sur la nature ethnique du Merculis évoqué, car la liste de ses offrandes, en apparence si singulière à ce dieu, figure également dans d'autres débats halakhiques qui n'ont aucun rapport avec la question juridique du Merculis.[853] Nous sommes par conséquent en droit de contester le rapport exclusif de ces produits offerts au Merculis, puisqu'ils occupent, par ailleurs, une place importante dans le rituel juif. Cela dit, en dépit du fait que ces produits représentent partiellement ceux que l'on pouvait offrir au dieu des Juifs, il est possible néanmoins que la mention des grappes de raisin, des couronnes d'épis et des différentes sortes de vins aposés à même la tête du Merculis, reflète tout de même une réalité concrète propre à la Palestine romaine. Les grappes de raisin, les vins et les gerbes d'épis que les non-Juifs avaient pour habi-

---

[848] *TB Sanhédrin*, 61a : « . . . ?דאמר ר' אליעזר : מניין לזובח בהמה למרקוליס שהוא חייב », trad. : « D'où sait-on que celui qui sacrifie un animal en l'honneur du Merculis est coupable ? » ; *TB 'Avoda Zara*, 51a ; *TB Zevahim* 106a ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 582 (éd. Hyman, 538).

[849] *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 13 (éd. Zuckermandel, 470).

[850] *Ibid.* À comparer avec Pausanias, *Descriptio Graecae – Achaia*, 7, 22, 2 (trans. W. H. S. Jones, *LCL*, 298–299).

[851] *Mishna 'Avoda Zara*, 4, 2 (selon le manuscrit Kaufmann – éd. Rosenthal, 57). Dans la version parallèle de la *Tosefta*, certains éléments sont absents, ainsi : פרכילי ; ענבים, toutefois les différents vins (יינות) y sont rappelés, cf. *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 13 (éd. Zuckermandel, 470).

[852] *TJ 'Avoda Zara*, 4, 2 (43d) : « א[מר] ר' יונתן : לא סוף דבר עטרות שיבולים אלא אפילו עטרות של וורד ».

[853] *Tosefta Temoura*, 4, 4 (éd. Zuckermandel, 555). Ces produits servent aussi pour décorer la Soukka lors de la fête juive des cabanes (*Soukkot*), durant le mois de *Tichri*, probablement parce qu'il s'agit d'éléments offerts en sacrifice sur l'autel du second temple, cf. *TJ Bikkourim*, 1, 6 (64b) ; *TB Shabbat*, 22a ; *Ibid.*, 45a ; *TB Soukka*, 10a ; *TB Betsa*, 30b.

tude d'offrir en l'honneur du Merculis, prouvent que les Rabbins avaient en vue le culte de Mercure héliopolitain. Les grappes de raisin et toutes les sortes de vins témoignent là encore du lien étroit unissant Mercure héliopolitain et Dionysos/Bacchus, le dieu gréco-romain du vin.[854] De plus, la gaine cuirassée du simulacre de Mercure héliopolitain était habituellement ornée de nombreuses grappes de raisin.[855] En Syrie, y compris en Palestine romaine, les épis de blé accompagnent de nombreuses divinités syriennes et phéniciennes, telles que : Ba'al Shamin,[856] Astarté,[857] Jupiter héliopolitain,[858] Jupiter damascain,[859] Atargatis,[860] les divinités tutélaires des cités, Tychè, qui

---

[854] Sur l'assimilation de ces deux divinités, cf. (*Supra*, n. 763–764).

[855] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 162.

[856] En palmyrène, on releva une main tenant une gerbe d'épis de blé, qui fut consacrée à Ba'al Shamin en 228, cf. H. Seyrig, « Nouveaux monuments palmyréniens de Ba'alshamin », *Syria* 26 (1949), 33 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 4, Paris 1953, 36]. Des épis de blé sont également visibles sur un *calathos* de Ba'al Shamin trouvé dans la région de Palmyre, cf. Seyrig, *Ibid.*, 34–35 [= *Ibid.*, 37–38 & fig. 5] ; M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra*, London 1976, 52 & fig. 45. Colledge est d'avis qu'il s'agit de la représentation d'une main humaine et non de celle de Ba'al Shamin, toutefois sa thèse est discutable. Sur une tessère palmyrénienne on distingue nettement Ba'al Shamin qui tient dans sa main gauche une gerbe d'épis, cf. H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky & A. Caquot, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955, no 210. Dans une scène en relief originaire de Doura-Europos, on y voit Ba'al Shamin qui tient des fruits et des épis de blé, cf. C. Hopkins, *Excavations at Dura-Europos – Preliminary Report*, 7–8, New Haven 1939, 292ff & pl. XXXVII.

[857] Ainsi par exemple, sur un cippe d'époque romaine, découvert à Byblos par Ernest Renan, où l'on constate la présence d'un *calathos* au galbe très évasé à la base élargie, comme il était de coutume en Phénicie. On observe sur le flanc du monument une série d'épis dressés. Ce bas-relief est accompagnée d'une inscription grecque stipulant que le *modius* est celui de θεᾷ Οὐρανίᾳ, c'est-à-dire Astarté. Les épis rappellent particulièrement la fonction agraire des cultes locaux, cf. H. Seyrig, « Une monnaie de Cérasée du Liban », *Syria* 36 (1959), 39 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 6, Paris 1966, 12 & fig. 1].

[858] Ainsi par exemple sur les monnaies de Ptolémaïs-Akko, cf. H. Seyrig, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39 (1962), 196 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 6, Paris 1966, 103]. Pour d'autres exemples où Jupiter héliopolitain brandit très souvent des épis de blé, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 21, 63, 219.

[859] *Ibid.*

[860] Au musée du Capitole à Rome se trouve un bas-relief où l'on distingue Atargatis de Hiérapolis/Mabbog qui tient de sa main droite une gerbe d'épis, cf. C. Pietrangeli, *Musei Capitolini. I monumenti déi culti orientali*, Roma 1951, 10–11 no 5 & pl. XV. À Khirbet Tannur, on croise parfois Atargatis tenant des épis de blé, cf. N. Glueck, *Deities and Dolphins*, London 1965, 315ff, plts. 25–26. Certaines monnaies de Damas du temps du roi Démétrius III (95–88 a. C.) présentent aussi le modèle de la déesse syrienne avec des épis de blé en main, cf. R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und Verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, EPRO 35, Leiden 1973, pl. 112a–b.

représentent généralement Astarté et Atargatis sous apparence hellénisée.[861] En d'autres termes, dans l'environnement cultuel syrien et phénicien, les épis de blé sont emblématiques de la fonction agraire des divinités suprêmes topiques. Concernant Mercure héliopolitain en particulier, il faut souligner que son assimilation avec Dionysos lui attribua de nombreuses fonctions agraires, notamment celle de garantir le renouvellement du monde végétal et le bon déroulement des saisons.[862] Ces pouvoirs sont symbolisés par le calathos placé sur la tête de la statue de Mercure héliopolitain,[863] et d'une autre corbeille de fruits qu'il tient souvent dans ses mains, notamment sur un autel romain découvert à Khirbet Jebab el-Homer situé dans la Béqa libanaise.[864] Cette corbeille de fruits est aussi visible sur les épaules d'une statuette de Mercure héliopolitain en plomb, découverte dans la source de 'Eïn el-Goug, à proximité de Baalbek.[865] Notons, à ce propos, que plusieurs dédicaces faites en l'honneur de Mercure héliopolitain, découvertes dans le village libanais de Harbata, contiennent une liste de produits agraires offerts en ex-votos, dont des épis de blé.[866] Le supplément de R. Yonathan rapporté dans le Talmud de Jérusalem, concernant les couronnes de roses, peut aussi être lié au culte de Mercure héliopolitain, en dépit du fait qu'il n'existe à compter d'aujourd'hui, pour autant que l'on sache, aucune preuve substantielle attestant des offrandes de roses en l'honneur du Mercure héliopolitain. Toutefois, l'injonction de R. Yonathan rappelle peut-être les roses gravées, dans la majorité des cas, sur le socle des statuettes de Mercure héliopolitain.[867] Il est en outre remarquable que les Rabbins établissent une corrélation directe entre Merculis et le dieu antique de Ba'al Pe'or, en les mentionnant souvent ensemble. Ainsi par exemple, nous lisons dans la *Mishna* comme il suit :

---

[861] Voir H. F. Mussche, « Le rameau de palmier et la gerbe d'épis, attributs de la Tyché gréco-romaine », *AC* 24 (1955), 431–437. En ce qui concerne le cas de la Palestine romaine, les gerbes d'épis caractérisant Tychè apparaissent essentiellement dans la numismatique des cités, notamment à Banias, cf. de Saulcy, (*Supra*, n. 309), 114 no 1 (époque de Claude (41–54)]. Et al.

[862] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 238.

[863] *Ibid.*, 159 ; 164.

[864] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, no 144 ; II, Leiden 1977, pl. LIV.

[865] *Ibid.*

[866] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, II, Leiden 1977, 471–474 nos 338–341.

[867] *Ibid.*, III, 161.

הפוער עצמו לבעל פעור זו היא עבודתו הזורק אבן למרקוליס זו היא עבודתו.[868]

Traduction : « Celui qui fait ses besoins pour Ba'al Peor, voilà que c'est ainsi qu'il faut le servir ; celui qui lance une pierre pour le Merculis, voilà que c'est ainsi que l'on doit le servir ».

Ou bien par exemple, lors de l'investigation menée contre un Juif suspecté d'avoir commis un acte païen, on lui pose la question suivante :

העובד עבודה זרה: את מי עבד? לפעור עבד, למרקוליס עבד?[869]

Traduction : « Celui qui sert l'idolâtrie : Qui a-t-il honoré ? A-t-il servi le Peo'r, a-t-il servi le Merculis ? »

Les Sages ont relevé plusieurs aspects cultuels communs entre le culte du Pe'or et celui rendu en l'honneur du Merculis. Ces deux cultes sont particulièrement considérés par les Rabbins comme méprisables.[870] Aux yeux des Amoraïm palestiniens il semblerait aussi que les statues du Pe'or et du Merculis sont adorées à l'extérieur.[871] Là encore, il s'agit d'une exception à la règle. La comparaison entre ces deux rituels apparaît aussi dans l'injonction rabbinique affirmant qu'un païen qui vénère le Merculis peut désacraliser la statue du Pe'or adoré par un de ses semblables et inversement.[872] La comparaison

---

[868] *Mishna Sanhédrin*, 7, 6.
[869] *TB Sanhédrin*, 40b.
[870] *Ibid.*, 61a.
[871] *TB 'Avoda Zara*, 51b : « אמר רב אסי בר חייא: כל שהוא לפנים מן הקלקלין, אפילו מים או מלח אסור, חוץ לקלקלין, דבר של נוי אסור, שאינו של נוי מותר. אמר ר' יוסי בר חנינא, נקטינן: אין קלקלין לא לפעור ולא למרקוליס. למאי? ... אפילו חוץ כבפנים דמי ואסור ». Traduction : « Rav Assi bar 'Hiyya dit : Tout ce qui est à l'intérieur de l'aire sacrée [où se trouve l'idole, le texte emploi le mot de קלקלין et dans le Talmud de Jérusalem קנקלין, à rattacher apparemment au mot grec : κίγκλις (en latin : *cancellus*) qui désigne une clôture (grillage ou barreaux) qui délimite l'aire sacrée de celle qui est profane, cf. Jastrow, *Dictionary*, 1394, s. v. קנקל ,קינ' (II[ème] explication) ; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic : Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum*, II, Ramat-Gan 1992[2], 498 concernant ce terme sémitique comme reflétant la barrière (καγκέλλον) dans un tribunal], même s'il s'agit de l'eau ou du sel, est interdit (car s'ils sont là, c'est qu'ils font intégralement partie du rituel). En dehors de ce périmètre, tout ce qui est ornemental est interdit et tout ce qui n'est pas décoratif est permis. R. Yossi bar Hanina dit, nous avons comme tradition que la loi du périmètre [qui vient d'être évoquée] ne s'applique ni au Pe'or ni au Merculis. Pourquoi cela [ou plutôt dans quel cas peut-on énoncer cela] ? ... Car dans ce cas l'extérieur est considéré comme l'intérieur [et tout ce que l'on pourrait trouver est considéré comme un élément ornemental ayant trait à la divinité] d'où l'interdiction. »
[872] *TB 'Avoda Zara*, 64b.

entre ces deux divinités alliant une étroite analogie avec la consommation à outrance de produits vinicoles, symbolisant peut-être, les orgies dionysiaques, est décelable dans une version midrashique du II[ème] siècle.[873] Cette assimilation apparaît aussi nettement dans le Talmud de Jérusalem qui stipule comme il suit :

> תני ר' חייה: 'הוצא את המקלל (אל) מחוץ למחנה' (ויקרא כד, יד) במה היתה מיתתו? בסקילה. את מה עבד? לפעור או למרקוליס? במה עבדה? בעבודתה עבדה או בעבודת גבוה? נישמעינה מהדא: מעשה שבאו שנים ואמרו: ראינו זה עובד עבודה זרה, ואין אנו יודעין פעור היה או מרקוליס היה, דנין אותו בשתיהן ובאי זו מזדכה, פוטרין אותו.[874]
>
> Traduction : « R. 'Hiyya a enseigné : "Fais sortir le blasphémateur en dehors du camp" (*Lvt.*, 24, 14) Comment mourrait-il ? Par la lapidation. Qu'adorait-il ? Pe'or ou Merculis. De quelle manière lui rendait-il un culte ? Suivant les rites propres à la divinité ou bien selon les rites du dieu unique ? On apprend de ceci : c'est l'histoire de deux [témoins] qui vinrent et énoncèrent [comme il suit] : nous avons vu *untel* [Juif] servir une idole, mais nous ne savons pas s'il s'agissait du Pe'or ou du Merculis, on le juge pour les deux [cultes] et s'il est innocenté pour l'un d'entre eux, on le disculpe d'un des chefs d'accusation. »

Cette source n'a aucune version parallèle dans toute la littérature talmudique, d'où sa valeur historique. L'anecdote qui vient illustrer un cas uniquement juridique, semble prouver que les deux témoins furent dans l'impossibilité de distinguer la nature cultuelle du dieu adoré par ce Juif. S'agissait-il de Merculis ou bien de Ba'al Pe'or ? La conclusion à tirer de cette impossibilité à déterminer définitivement l'identité de la divinité adorée, provient du fait que les cultes de ces divinités étaient fort ressemblants. Autrement dit, aux yeux des Sages de la *Mishna* et du *Talmud*, Merculis correspond cultuellement à Ba'al Pe'or. Sans pour autant se pencher sur la question de l'identité exacte de ce ba'al biblique à l'époque romaine, il est tout de même assez manifeste que nous faisons face à une divinité orientale très ancienne. Il semble donc que le rapport des Rabbins à l'égard de Merculis concorde avec le culte de Mercure dans la réalité religieuse caractéristique de la Palestine romaine aux premiers siècles. Les Rabbins montrent d'une part une connaissance certaine de l'aspect gréco-romain d'Hermès et de Mercure avec, pour exemple, la coutume de

---

[873] *Sifré sur Nmbs.*, 131 (éd. Horovitz, 171) ; *TJ Sanhédrin*, 10, 2 (28d).
[874] *TJ Sanhédrin*, 5, 1 (22d).

lui lancer des pierres à la croisée des chemins, puis d'autre part, ils sont parfaitement au courant de la véritable nature de ce dieu dans le milieu religieux ambiant, à savoir, un dieu syrien du renouveau agraire connu sous le nom de : Mercure héliopolitain.

5.12. Phanébalos

Dans un texte midrashique palestinien on trouve l'invective rabbinique suivante :

שמעת שמה פני בעל, קרא שמה פני כלב[875]

> Traduction : « Tu as entendu qu'elle se nomme Pené-Ba'al, lis son nom Pené Kelev [= face de chien] »

Quelle divinité les Rabbins avaient-ils en vue lorsqu'ils évoquèrent le nom de Pené-Ba'al ? Remarquons en premier lieu, que les chercheurs qui se penchèrent sur cette question ne la posèrent pas sous cet angle. Ils ne tentèrent pas d'identifier le Pené Ba'al en question, mais plutôt de définir l'identité du dieu Phanébalos qui apparaît maintes fois dans les émissions monétaires d'Ascalon depuis le temps d'Auguste (–27/14) et ce, jusqu'au principat d'Alexandre Sévère (222–235).[876] Ce dieu ascalonite apparaît en tant que dieu guerrier. Ainsi par exemple, sur une monnaie en date de la période de l'empereur Élagabale (218–222) on aperçoit Phanébalos, qui tient d'une main un bouclier et une palme, son autre main est alors brandie vers le haut et on distingue dans le champ un éclair symbolisant assurément la puissance du dieu. De tout le paganisme palestinien à l'époque romaine, Phanébalos n'est connu que dans la cité d'Ascalon. Il s'agit donc effectivement d'une divinité assez originale. C'est précisément cette singularité qui amenèrent les chercheurs à se pencher sur l'identité ethnique et religieuse de ce dieu. Au début du XX^{ème} siècle, René Dussaud affirmait que la signification étymologique de Phanébalos (Φανήβαλος) était peu claire.[877] Depuis, la majorité des chercheurs sont d'avis que le dieu Phanébalos présentait des aspects cultuels caractéristiques des anciens dieux phéniciens Ba'al et Tanit,

---

[875] *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 12 (26) 3 (éd. Hoffman, 60).
[876] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 187 n. 2137.
[877] R. Dussaud, « Le nom divin Bel en Syrie », in : Idem, *Notes de mythologie syrienne*, Paris 1905, 77 n. 5.

dont les cultes perdurèrent dans le bassin méditerranéen jusqu'à l'époque impériale, notamment à Carthage. Selon ces critiques, le nom Phanébalos n'est qu'une forme hellénisée des termes sémitiques : פני בעל, qui désignent dans de nombreuses sources épigraphiques phéniciennes, Tanit, c'est-à-dire la déesse-parèdre de Ba'al Ammon.[878] Cette hypothèse est *a priori* renforcée par le *dictum* rabbinique susmentionné. À ce propos, il est important de souligner que ce texte midrashique connaît plusieurs variantes présentant des changements conséquents. Ainsi dans la *Tosefta ʿAvoda Zara* (Manuscrit d'Erfurt) nous lisons פני אלוה,[879] (= la face d'un dieu). Cette version correspond à celle rendue par le Talmud de Jérusalem dans le traité *ʿAvoda Zara*.[880] Toutefois la version de la *Tosefta* selon le manuscrit de Vienne nous donne une autre version : פני מלך (= face d'un roi),[881] qui elle aussi est corroborée par la version du Talmud de Jérusalem dans le traité de *Shabbat*.[882] Dans le Talmud de Babylone, nous trouvons enfin une autre version : « פני המולך » (= la face de Molokh).[883] Les différences de version entre les différents cryptogrammes (בעל, מלך, אלוה, מולך), ne nous compliquent pas la tâche, bien au contraire, elles nous clarifient la situation. Tous ces termes désignent en réalité une divinité suprême dont le culte fut apparemment important en Palestine romaine aux premiers siècles, puisque les Rabbins enjoignèrent leurs coreligionnaires de railler son nom. Il est possible que Flusser ait eu raison d'affirmer que la mention de פני בעל dans le Midrash fait référence à Phanébalos d'Ascalon. Toutefois, une interrogation subsiste. De la littérature talmudique, nous apprenons que les Sages voyaient en Pené Ba'al une divinité importante, mais cela ne veut pas dire pour autant que les Sages avaient obligatoirement en vue la combinaison syncrétique entre Ba'al et Tanit, puisqu'ils s'agit de noms de divinités inconnues dans la réalité religieuse en Palestine romaine aux premiers siècles de l'ère commune.[884] Il semblerait qu'il faille rappeler ici la thèse avancée – il y a des années –

---

[878] Hill, (*Supra*, n. 386), 10–12 ; Flusser, "Paganism in Palestine", 1075–1076 ; Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel*, 44. Et al.

[879] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6, 4 (éd. Zuckermandel, 469).

[880] *TJ ʿAvoda Zara*, 3, 6 (43a).

[881] Cf. (*Supra*, n. 879), note de l'éditeur, ligne 24.

[882] *TJ Shabbat*, 9, 1 (11d).

[883] *TB Temoura*, 28b.

[884] À l'époque romaine, Tanit devint effectivement Iuno Caelestis et Ba'al Ammon, fut appelé Zeus/Jupiter Ammon.

par S. Ronzevalle, qui prétendit que Phanébalos n'avait aucun lien avec le monde phénicien caractérisé par Ba'al et Tanit.[885] Selon ce critique, il existe en Syrie nombre de dieux militaires qui – du moins en apparence – ressemble étroitement à Phanébalos. Ainsi, Hélioséros (Ἡλιοσειρός) qui est visible sur les monnaies de *Chalcis ad Belum* d'époque impériale.[886] Tous deux sont des dieux armés et solaires. Le nom Hélioséros est composé de deux éléments étymologiques. Le premier désigne le dieu grec du soleil avec Ἥλιος quant au second élément, Σειρός, il désigne la fertilité de la terre.[887] Le nom Phanébalos contient le terme Φάνης qui désigne suivant les orphiques, un pouvoir à la fois suprême et cosmique ressemblant de près à celui d'Hélios. Le vocable βα(ῆ)λος décrit, pour sa part, le dieu étudié comme une entité syrienne certifiant l'abondance des récoltes.[888] À Ascalon on releva une tessère en plomb, sur laquelle on aperçoit distinctement Phanébalos et Asklépios accompagnés d'Hygie. Ronzevalle déduisit de cette trouvaille, que Phanébalos fut également perçu comme un dieu guérisseur dans la cité ascalonite.[889] Les cultes des dieux guérisseurs, notamment celui d'Asklépios, sont attestés à Ascalon à l'époque romaine.[890] Marinus, qui œuvra dans la seconde moitié du V^{ème} siècle, relate que le philosophe néo-platonicien, Proclus, invoquait l'Asklépios ascalonite.[891] Proclus ne priait manifestement pas l'Asklépios des grecs, dont le culte rayonna de par le monde romain, mais précisément l'Asklépios d'Ascalon. Cette singularité locale prouve que l'Asklépios ascalonite différait des autres dieux guérisseurs gréco-romains. La particularité religieuse d'Asklépios à Ascalon réside probablement dans l'assimilation de son identité avec celle de Phanébalos, lequel représente également une entité unique dans le paysage cultuel de la Palestine romaine. Comme nous l'avons déjà souligné précédemment dans le paganisme syrien, les pouvoirs cosmiques, solaires et guérisseurs étaient particuliers aux parèdres mineurs des triades

---

[885] S. Ronzevalle, « Notes et études d'archéologie orientale – Hélioséros », *MUSJ* 16 (1932), 15.
[886] *Ibid.*, 13–14.
[887] *Ibid.*, 9.
[888] *Ibid.*, 15.
[889] *Ibid.*, 14
[890] E. Friedheim, "Medicine and Pagan Culture in the Land of Israel during the Roman Period", *Jerusalem & Eretz-Israel – A Journal for Land of Israel Studies and Archaeology* 2 (2004), 11–12 ; 18. (héb.)
[891] Marinus, *Vie de Proclus*, 19 (éd. Boissenade, Paris 1929, 161) ; Turcan, *Cultes orientaux*, 335 n. 121.

syriennes, tels que : Mercure héliopolitain à Ba'albek, Eshmoun-Asklépios à Sidon, Malakhbel à Palmyre, Héraclès-Melqart à Tyr, Hélios à Gabala, etc . . . Selon Ronzevalle, il semblerait que Phanébalos représentait le parèdre mineur d'une triade syrienne placée à la tête du panthéon ascalonite, assimilée au Mercure héliopolitain. Quand bien même Phanébalos aurait été comparé syncrétiquement à Mercure en tant que parèdre mineur, on pourrait alors expliquer la rigueur des Rabbins vis-à-vis de ce dieu ascalonite, rappelant certainement le Merculis honni. Pour conclure, פני בעל, ne représente probablement pas une ancienne divinité phénicienne mais plutôt syrienne, qui fut, à l'époque romaine, incarnée par l'image de ce dieu militaire : Phanébalos d'Ascalon.[892]

5.13. Dieux arabes et édomites : Nashra d'Arabie ; Qos.

Une divinité supplémentaire figurant dans un passage talmudique, où sont mentionnés les plus importants sanctuaires païens de Palestine

---

[892] Il est important de souligner ici que c'est à la suite de Ronzevalle que Seyrig, montra qu'aussi bien en Syrie qu'en Phénicie, le phénomène des dieux simultanément militaires, solaires et garants de la fertilité agraire, était très répandu en TransJordanie, notamment parmi les populations arabes nomades, parcourant le désert, qui avaient plus recours à ces dieux du désert que les citadins, en raison des dangers que pouvaient comporter ces régions dépeuplées. Selon Seyrig, Phanébalos est incontestablement un dieu d'origine arabe, cf. Idem, « Les dieux armés et les arabes en Syrie », *Syria* 47 (1970), 96–97 ; Schürer, *The History of the Jewish People* II, 32. Seyrig montra que la présence arabe à Ascalon est déjà connue au V^{ème} siècle a. C., et qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, aussi bien Ascalon que Gaza devinrent des ports centraux où transitaient les encens ainsi que les épices des terres d'Orient vers l'Occident. L'existence d'une minorité ethnique arabe parmi la population ascalonite à l'époque romaine est attestée, notamment, par une inscription funéraire relevée à Démétrias en Grèce septentrionale, précisément en Thessalie, sur laquelle figure entre autres défunts : 'Abdallah natif d'Ascalon', ('Αβδέλης 'Ασκαλωνίτης) cf. J. Offord, "Archaeological Notes – V. A Memorial of a Citizen of Ashkelon found in Thessaly", *PEFQSt* (1915), 203 ; L. Di-Segni, "The Greek Inscriptions of Ascalon", in : N. Arbel (ed.) *Ashkelon – 4000 and Forty Years*, Ashkelon 1990, 84–85 no 32. (héb.) Contrairement à Ronzevalle qui pensait que Phanébalos représentait une divinité syrienne, Seyrig et Schürer considéraient ce dieu comme étant arabe. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il s'agit d'une divinité orientale d'origine arabo-syrienne, et non punique. Cette conclusion nous semble également valable pour l'identité de Pené Ba'al, mentionné par les Rabbins. Signalons enfin une étude originale voyant en Phanébalos une divinité féminine assimilée à Astarté et non un dieu mâle, parèdre mineur d'une triade locale, cf. G. Finkielsztejn, « Phanébal, déesse d'Ascalon », *Studia Phoenicia* 9 (1992), 51–58. Cette hypothèse fut subtilement récusée par G. Fuks, *A City of Many Seas – Ashkelon during the Hellenistic and Roman Periods*, Jerusalem 2001, 108–109. (héb.)

et des régions adjacentes, est נשרא שבערביא.[893] En dépit du fait, que les différentes variantes de ce texte reproduisent toutes la version נשרא, il nous semble qu'il faille lire דשרא, comme le suggéra J. Efron,[894] qui représente Du-Shara, un des plus importants dieux nabatéens à l'époque romaine, dont le culte était très populaire dans la province d'Arabie. Les Sages connaissaient aussi l'ancienne divinité édomite : Qos,[895] dont le culte existait apparemment encore de leur temps. Un texte midrashique stipule en effet « שמעת שמם עין כוס, קרא שמה עין קוץ »,[896] autrement dit : « Tu as entendu que son (leur) nom est 'Eïn Qos, appelle la 'Eïn Qots [= épine] ». Flavius Josèphe rapporte l'existence d'un sanctuaire en l'honneur de cette divinité chez les Iduméens au temps d'Hérode (37–4 a. C.).[897] Des témoignages attestant l'existence du culte en question ont été relevés en Palestine

---

[893] *TB 'Avoda Zara*, 11b.

[894] Efron, (*Supra*, n. 734), 314. Toutefois, il faut rappeler ici que selon Ch.Clermont-Ganneau, la divinité נשרא est connue du panthéon arabe pré-islamique, ce qui pourrait rendre crédible la version originelle du texte talmudique rendant lui aussi נשרא שבערביא, cf. Idem, « Les stèles araméennes de Neirab », in : *EAO* 2, Paris 1897, 220. Cela dit, le dieu nabatéen Dusarès-Dushara semble avoir bénéficié d'une très grande popularité parmi les arabes et donc la proposition d'Efron est tout aussi envisageable.

[895] Concernant cette divinité, cf. C. Vriezen, "The Edomitic Deity Qaus", *OS* 14 (1965), 330–353.

[896] *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 12 (26) 3 (éd. Hoffmann, 60) ; *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 4 (éd. Zuckermandel, 469) : « עין כל », selon le manuscrit d'Erfurt. Toutefois le manuscrit de Vienne reproduit la version : « עין כוס », ainsi que la première version imprimée de la *Tosefta*, *Ibid.*, ligne 24. Voir également dans *TJ Shabbat*, 9, 1 (11d) : « עין כוס » ; *TJ 'Avoda Zara*, 3, 6 (43a) : « עין כוס ». Dans le *TB 'Avoda Zara* 46a apparaît la version manifestement erronée de עין כל, aussi bien suivant la version du manuscrit de Munich que selon celle du manuscrit espagnol ou bien encore à la lumière des différentes variantes imprimées. Voir aussi dans ce sens *TB Temoura*, 28b ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 850 (éd. Hyman, 148). La version du *Yalkout* est assurément basée sur celle du texte babylonien. Nous pouvons donc conclure, que mis à part, le manuscrit d'Erfurt qui présente la version עין כל, toutes les sources rabbiniques palestiniennes évoquées rendent, quant à elles, la version עין כוס. Cette dernière variante est logiquement acceptable, puisque la divinité Qos est connue depuis des temps très reculés en Palestine et dans les régions méridionales lui étant adjacentes, tandis que l'expression עין כל ne trouve aucune signification satisfaisante.

[897] Josèphe, *Antiquités Judaïques*, 15, 253 ; Josèphe parle en fait de Κωζαι ou Κοζέ, une divinité arabe divergente de Qos l'iduméen, ainsi qu'ont montré plusieurs chercheurs, cf. par exemple Patrich, *The Formation of Nabatean Art*, 95 n. 111. Toutefois une assimilation syncrétique entre ces deux divinités accomplie par les Iduméens ne doit pas être entièrement écartée, cf. Flusser, "Paganism in Palestine", 1074. En tout cas, ll ressort des dires de Josèphe, que le culte de Qos existait en Palestine au moins jusqu'au temps d'Hérode, et peut-être aussi du temps de Josèphe (37/38–100 env.), cf. U. Rappaport , « Les Iduméens en Égypte », *RPh* 43 (1969), 73–82.

romaine et dans son voisinage, ainsi à Eloné-Mamré où un autel fut probablement consacré à Qos.[898] À Bostra, une dédicace en l'honneur du dieu édomite fut trouvée.[899] À Khirbet Tannur existait un temple de Qos à l'époque romaine.[900] À Horawa dans la région de Khirbet Tannur on releva les vestiges d'un temple de Qos,[901] ainsi que dans d'autres lieux de Syrie et de Palestine où l'on trouva des noms théophores rappelant incontestablement le dieu des Iduméens.[902] Notons également que Qos fut à l'époque romaine assimilé à l'une des divinités prédominantes au sein du panthéon sémitique ancien : le phénicien Ba'al Shamin,[903] ou le syrien Hadad.[904] La comparaison avec ces dieux suprêmes explique peut-être la mention du dieu Qos dans la littérature rabbinique, avec l'injonction des Tannaïm, visant clairement à tourner son nom en dérision.

5.14. Divinités gréco-romaines dans la littérature rabbinique

Dans cet ouvrage, nous avons déjà analysé les noms de divinités gréco-romaines apparaissant dans la littérature talmudique, telles qu'Aphrodite, Mercure, Tychè, les Trois Grâces. Toutefois, notre étude a montré que ces noms désignaient essentiellement des divi-

---

[898] Y. Magen "Elone-Mamre – A Ritual Site from Herod's Time", *Qadmoniot* 93–94 (1991), 55. (héb.)

[899] Il s'agit d'une dédicace où l'image d'un aigle, symbolisant le ciel et peut-être de la sorte Zeus-Jupiter, fut consacré à Qos cf. J. T. Milik, « Nouvelles inscriptions nabatéennes », *Syria* 35 (1958), 235–241 & pl. XIX, a ; Sartre, (*Supra*, n. 93), 76–77 no 9003 ; Teixidor, *The Pagan God*, 90.

[900] J. Starcky, « Le temple nabatéen de Khirbet Tannur : À propos d'un livre récent », *RB* 75 (1968), 209 ; Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 45 ; Teixidor, *Ibid*., 89 : "The Nabateans venerated Qos in the sanctuary of Khirbet Tannur in TransJordan . . . Qos in Khirbet Tannur, is represented seated on a throne flanked by bulls and holding in his left hand a multibranched thunderbolt, the symbol of the Lord of rain" ; *Ibid*., 90 ; Starcky, « Pétra et la Nabatène », 974 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 58 n. 2 ; Patrich, *The Formation of Nabatean Art*, 35 ; 109.

[901] Gawlikowski, (*Supra*, n. 416), 2670. Une dédicace en l'honneur de Qos fut dégagée du site, cf. R. Savignac, « Le dieu nabatéen de Laaban et son temple », *RB* 46 (1937), 408, pl. IX : 3, X : « (ד)י עבד קסמלך לקס אלה חורוא ». Cette inscription date du I^er^ siècle a. C., cf. Milik, (*Supra*, n. 899), 237–238 ; Patrich, *The Formation of Nabatean Art*, 63.

[902] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 165–166. (héb.)

[903] Ainsi selon Starcky, « Pétra et la Nabatène », 974.

[904] Tel est l'avis avancé par N. Glueck, *The East Side of the Jordan River*, Jerusalem 1954, 111. (héb.)

nités orientales hellénisées. Nous désirons à présent aborder des noms de divinités helléniques ou latines, qui représentaient également une entité religieuse gréco-romaine.

5.14.1. Lachesis

Le midrash rapporte la tradition suivante :

> אמ' ר' לוי: מי שהוא לוקח לולב גזול למה הוא דומה ? לליסטיס שהיה יושב בפרשת דרכים והיה מקפיח העוברים והשבים. חד זמן עבר עילויה חד ליניון למינבי דימוסיא דההיא מדינתא, קם קדמיה וקפחיה ונסב כל מה דהוה בידיה. בתר יומין איתצייד ההוא ליסטיא ואיחבש בפילקי. שמע ההוא ליניונא ואתא לנביה אמר ליה: הב לי מה דקפחתני ואנא מליף עלך זכו קדם מלכא. אמ' ליה: מן כל מה דקפחית ומן כל מה דנסבית לית ליה להההוא נברא אלא להדין טפיטא דתחותי והוא מן דידך. אמ' ליה: הב יתיה לי ואנא מליף עלך זכו קדם מלכא. אמ' ליה: ניסבה. אמ' ליה: תהא ידע דאת עליל למחר קדם מלכא לדינא והוא שאיל לך, ואמ' לך: אית לך בר אנש מילף עלך זכו? ואת אמ' ליה: אית לי ליניון פלן מילף עלי, והוא משלח וקרי לי ואנא אתי ומליף עלך זכו קדמוי. למחר אוקמוהי לדינה קדם מלכא. שאל ליה מלכא וא' ליה: אית לך בר אנש מילף עלך זכו? אמ' ליה: אית לי ליניון פלן מליף עלי זכו. שלח מלכא קרא ליה, אמ' ליה: חכם את מילף על הדין נברא זכו, אמ' ליה: חכם אנא כד שלחתני למינבי דימוסיא דההיא מדינתא, קם קדמי וקפחי ונסב כל מה דהוה עמי. . . התחילו כל העם צווחין ואמרין: אוי לו לזה שנעשה סנינורו קטינורו. כך אדם לוקח לולב לזכות בו ואם היה נגזל צווח לפני הקב"ה ואומר: נגזל אני חמוס אני, ומלאכי השרת אומרין: אוי לזה שנעשה סנינורו קטינורו.[905]

> Traduction : R. Lévi dit : À quoi ressemble une personne qui utilise un loulav (= branche de palmier utilisée rituellement pour la fête juive de Souccot) volé ? [il ressemble à] un voleur qui, placé aux carrefours, détroussait les passants. Une fois, un soldat ('Legion' dans le texte) passa devant lui pour percevoir l'impôt d'une certaine ville. Le voleur l'agressa et le dépouilla de tous ses biens. Quelques jours plus tard, ce voleur fut capturé et jeté en prison. Le soldat détroussé, entendit ce qu'il advint et lui rendit visite. Il lui dit : Rends-moi ce que tu m'as pris, et je vanterai tes mérites devant le roi. Il lui dit : De tout ce que j'ai pris je n'ai que ce tapis sur lequel je me tiens debout et il t'appartient. Il lui dit : Donne le moi et je vanterai tes mérites devant le roi. Il lui dit : Prends [ce que je t'ai dérobé] Il lui dit : Sache que demain tu comparaîtras devant le roi et lorsqu'il te demanderas s'il y a quelqu'un qui puisse témoigner en ta faveur, tu lui rétorqueras : Je connais un soldat qui pourra parler en ma faveur et je viendrai et vanterai tes mérites. Le lendemain, on le plaça face au roi pour être jugé. Le roi lui demanda s'il pouvait invoquer un témoignage favorable . . . vint le

[905] *Lvt. Rabba*, 30, 6 (éd. Margulies, 702–704).

> soldat en question et dit : lorsque tu [= le roi] m'as envoyé pour percevoir les taxes de cette ville, [cet homme] s'est dressé devant moi et m'a entièrement détroussé et ce tapis le prouve. Toute l'assistance hurla et déclara : Malheur à celui dont le défenseur est devenu le détracteur. De la même manière, un homme utilise un loulav pour mériter une récompense mais s'il fut volé, il [= le loulav] hurle devant le Saint-Béni Soit-Il : Je suis volé, je suis dérobé et les anges proclament : Malheur à celui dont l'avocat (= loulav) est devenu le procureur.

Dans le manuscrit de Munich no 117 du Midrash, le brigand, une fois dans la geôle, ne dit pas au soldat romain : « מן כל מה דקפחית ומן כל מה דנסבית לית ליה להוא גברא אלא להדין טפיטא דתחותי והוא מן דידך ». (De tout ce que j'ai pris je n'ai que ce tapis sur lequel je me tiens debout et il t'appartient.) » mais il entama ses paroles de la manière suivante : « . . . אמ' ליה: לאכיסן לא אשתייר. ».[906] A. Kohut interpréta le vocable : לאכיסן, comme étant un dérivé linguistique du terme grec : ὀξύς, c'est-à-dire : rapidement ou immédiatement.[907] Cependant il faut prendre en considération l'opinion de Jastrow, selon laquelle ce vocable désigne en réalité la déesse grecque du destin : Lachesis.[908] Lieberman expliqua également ce terme en ce sens, voici ses dires : « Il est pratiquement certain, à mes yeux, que ce terme fait référence à la déesse Lachesis, une des trois filles du destin (fates) qui tranchent la destinée de l'homme. Ce brigand a donc dit : [τὴν] Λάχεσιν, autrement dit, il préta serment, au nom de son destin personnel, que seul ce tapis resta en sa possession parmi les choses qu'il déroba. »[909] Il semblerait donc que cette divinité était connue de R. Lévi, Amora palestinien du IV^{ème} siècle. Signalons à ce propos que Lachesis apparaît également dans des sources épigraphiques en provenance de Syrie romaine.[910]

---

[906] *Idem*, cf. note de l'éditeur ligne 6.

[907] A. Kohut (Nathan b. Yehiel), *Aruch Completum sive Lexicon Vocabula et res, quae Libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis*, Wien 1926^2, s. v. « לאכיסן ».

[908] Jastrow, *Dictionary*, 686 : "*By Lachesis !* (The goddess of fate)."

[909] S. Lieberman, "Notes on *Lev. Rabba* (ed. Margulies)", in : *Lev. Rabba (ed. Margulies)*, New York – Jerusalem 1993^3, 880. (héb.) Relevons avec intérêt que Lieberman ne mentionna pas les conclusions similaires de Jastrow.

[910] Voir par exemple : B. Haussoullier & H. Ingholt, « Inscriptions grecques de Syrie », *Syria* 5 (1924), 337 nos 9–10, inscriptions en provenance de Saïda et de Bourdj el-Hawa, près de Tyr dans une grotte funéraire ; no 9 : « Τὸν λιγυρὸν κόλποις Διονύσιον ἐνθάδ' ἔχο[υ]σα γαῖα τὸν ἐν ζωοῖς ἤθεσι πραύτατον δάκρυσον νεότητα και εὐστομίην, [π]αροδεῖτα, μεμψάμενος Μοιρῶν τὴν ἄδικον Λά[χ]εσιν. » ; no 10 : « Λάχεση » ; Ligne 1 : « Λάχεση = Λάχεσι = Λάχεσι[ς] ».

5.14.2. Apophis (?)

Dans le Talmud de Jérusalem on relate l'anecdote d'un Juif ayant prété serment au nom de : איפופי ישראל.[911] S. Krauss pensait que le terme de איפופי fait allusion au dieu grec : Apophis, frère d'Hélios le dieu grec du Soleil.[912] I. Lévy a néanmoins suggéré l'idée selon laquelle, il est difficilement concevable qu'un simple Juif (חד בר נש) ait été au courant d'un élément, somme toute, assez peu connu de la mythologie grecque. Lévy prétendit, de surcroît, que le terme de איפופי est une déformation préméditée du terme אלוהי, désignant ainsi le dieu d'Israël, et puisque le contenu d'énonciation du vœu ne fut pas conservé, on conçoit bien que ce serment fut invalidé par les Rabbins.[913] Cette dialectique est renforcée par la variante babylonienne, où il n'est pas retranscrit : איפופי ישראל, mais bien אלוהי ישראל.[914] Notons que Lieberman partagea l'avis de Lévy.[915]

5.14.3. Hélios, Nilos, Dioné, Adonis

Dans le midrash *Exd. Rabba* nous trouvons une exégèse rabbinique mentionnant les termes suivants : « סנדריאוס אם אוליאוס חמה שמה ».[916] Les chercheurs ne se sont pas efforcés d'expliquer la signification de ces vocables, excepté Jastrow qui propose de lire ce texte différemment : « סנדרוס איוס איליאו היה שמו (אלכ) », selon lui une translittération du grec : « Ἀλέξανδρος ὑιὸς Ἡλίου », autrement dit : Alexandre fils d'Hélios.[917] Il n'y a pas, pour autant que l'on sache, de preuve attestant le fait qu'Alexandre le Grand fut considéré comme étant le descendant d'Hélios,[918] cela dit, quand bien même Jastrow aurait raison,

---

[911] *TJ Nédarim*, 11, 1 (42c).
[912] Krauss, (*Supra*, n. 343), 346–347.
[913] I. Lévy, *REJ* 35 (1897), 116.
[914] *TB Nédarim* 22b.
[915] Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 120.
[916] *Exd. Rabba*, 15, 6.
[917] Jastrow, *Dictionary*, 49, s. v. : איליאוס, איליוס.
[918] Alexandre le Grand fut perçu comme étant le descendant de Dionysos du côté de sa mère Olympias, et d'Héraclès de par son père Philippe II de Macédoine, cf. J. Tondriau, "Comparisons and Identifications of Rulers with Deities in the Hellenistic Period", *RR* 13 (1948), 26–27ff ; P. Goukowsky, « Alexandre et la conquête de l'Orient », in : E. Will, C. Mossé & P. Goukowsky (eds.), *Le monde grec et l'orient*, II, Paris 1990², 330–331. À notre connaissance, il n'y a pas de sources grecques attestant une filiation héliaque à propos d'Alexandre. Hélios ne représentait d'ailleurs

il semblerait que les Sages connaissaient le nom du dieu grec du soleil : Hélios.[919] Ceci n'a, en réalité, rien de surprenant attendu que les Rabbins savaient pertinemment que les polythéistes vénéraient le Soleil en Palestine romaine, ainsi que nous l'avons amplement montré plus haut. D'autres noms de divinités apparaissent dans la littérature rabbinique, ainsi le Nil qui, à maintes reprises est évoqué en tant que fleuve principal d'Égypte,[920] et parfois en tant que divinité, en l'honneur duquel on festoie.[921] Selon S. Krauss, le nom דני apparaissant dans le texte de la *Tosefta Shabbat*,[922] désigne la déité grecque : Διώνη, épouse de Zeus et mère d'Aphrodite, qui remplit aussi un rôle de taille dans les récits mythologiques concernant Koré-Perséphone.[923] Selon Lieberman, ce terme serait plutôt lié aux formules magiques caractéristiques des amulettes antiques.[924] Bien que plaçant en avant cette conjecture, Lieberman fut d'avis que toutes ces hypothèses ne sont finalement que des suppositions,[925] ce qui nous incite à penser qu'il ne faille pas nécessairement écarter l'interprétation proposée par Krauss. Jastrow explique le vocable : תמוזא comme il suit : « Tammuza, Tammuz, name of a deity (corresp. to

---

pas une divinité importante dans le panthéon grec à la fin de l'époque classique, voire au début de l'ère hellénistique.

[919] Il y a lieu, du reste, de noter une tradition midrashique importante rapportée dans *Pesikta Rabbati*, 17 (éd. Friedmann, 87a) selon laquelle : « ועיר שמש . . . [אליופוליס] (אילו פילום) ». Traduction : « . . . et la ville du soleil (Helou Pilos) [Heliopolis ; Ἡλίου πόλις] ». Cf. aussi *Pesikta de Rav Kahana*, 7, 5 (éd. Mandelbaum, 126) Il est donc nettement démontré que les Rabbins connaissaient le nom d'origine du dieu grec du Soleil : Hélios.

[920] *Tosefta Sota*, 4, 7 (éd. Lieberman, 170). Voir aussi la version du manuscrit de Vienne, *Ibid.*, 172 ; *Ibid.*, 6, 7 (éd. Lieberman, 186) et le manuscrit de Vienne, *Ibid.*, 187 ; *Mekhilta de R. Ishmaël – Massekhta De Va-yehi Beshalakh.*, 1 (éd. Horovitz-Rabin, 78) ; *TB Sota*, 13a ; *Exd. Rabba*, 20, 19 ; *Sifri sur Deut.*, 35 (éd. Finkelstein, 74) ; *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 11, 10 (éd. Hoffmann, 30) ; *Gen. Rabba*, 95 (7, 8) (éd. Theodor-Albeck, 1233) ; *Exd. Rabba*, 1, 21 ; *Ibid.*, 20, 1 ; *Nmbs. Rabba*, 12, 2 ; *Tanh'uma Nasso*, 26 (éd. Buber, 39) ; *Cant. Rabba*, 1, 6 ; *Eccl. Rabba*, 1, 2. Et al.

[921] *Gen. Rabba*, 87, 11 (éd. Theodor-Albeck, 1071–1072) ; *Exd. Rabba*, 11, 1 (éd. Shinan, 235) ; *Cant. Rabba*, 1, 1 (éd. Dunsky, 1) ; *Pesikta Rabbati*, 6 (éd. Friedmann, 23a) ; *Tanh'uma Vayechev*, 9 (version imprimée de Varsovie) ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 146. Ces sources évoquent une fête païenne en l'honneur du dieu Nil, c'est pourquoi, nous avons décidé de traiter de ces festivités dans le chapitre consacré plus loin à l'étude des fêtes païennes mentionnées dans la littérature talmudique.

[922] *Tosefta Shabbat*, 7, 3 (éd. Lieberman, 25–26) ; *TJ Shabbat*, 6, 9 (8c) ; *TB Shabbat*, 67b.

[923] Krauss, (*Supra*, n. 343), 350.

[924] S. Lieberman, *The Tosefta Ki-fshuta – A Comprehensive Commentary on the Tosefta – Mo'ed*, 3, Jerusalem 1992², 92–93. (héb.)

[925] *Ibid.*, 93.

Adonis of the Greeks) ».[926] Cependant, Jastrow dégagea le mot תמוזא du *Targoum* araméen sur le verset d'Ézéchiel, 8, 14 où il est dit : « Il me mena à l'entrée de la maison du Seigneur qui regarde au nord, et voici que des femmes y étaient assises, pleurant le Tammouz ». C'est la raison pour laquelle, il n'y a aucune certitude que l'assimilation syncrétique de Tammouz avec Adonis communément admise par la recherche,[927] ait été connue de l'auteur rabbinique du *Targoum*.[928] Signalons enfin que Jastrow releva le terme rabbinique de ינים qui selon lui désigne le dieu romain Janus.[929] Urbach attira, quant à lui, l'attention sur le fait, que les Rabbins connaissaient probablement Janus Quadrifons, notamment R. Lévi, Amora palestinien œuvrant au IV[ème] siècle, lequel affirma comme il suit :

נראה להם הקב"ה כאיקונין הזו שיש לה פנים מכל מקום, אלף בני אדם מביטין בה והיא מבטת בכולם . . .[930]

---

[926] Jastrow, *Dictionary*, 1676.

[927] W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, 121ff ; H. Seyrig, « Un ex-voto Damascain », *Syria* 27 (1950), 235 [= Idem, *Antiquités syriennes* 4, Paris 1953, 130] ; R. du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*, EPRO 14, Leiden 1970, 106 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 142 ; 146. Et al.

[928] Cela, en dépit du fait que l'identification de Tammouz avec Adonis était connue notamment des pères de l'église, tels que Jérôme, selon qui, dans la grotte de Beth-Lehem, où naquit Jésus, on accomplissait les rites de Tammouz-Adonis, cf. Jérôme, *Epist., 58. 3 ad Paulinum*, (éd. Les Belles-Lettres, III, Paris 1953, 72) ; Turcan, *Cultes orientaux*, 146.

[929] Jastrow, *Dictionary*, 581, s. v. « ינים » : "Yannis (Janus)". Yannis apparaît dans le *Targoum* palestinien de Yonathan ben Ouziel sur *Exd.*, 1, 15 où nous rencontrons les noms suivants : « יניס וימברס ». Jastrow nous renvoie au terme ימברים qui figure aussi dans ce *Targoum*, *Ibid.*, et dans d'autres occurrences, cf. entre autres *Ibid.*, 7, 11 ; *Lvt.*, 22, 22 (il s'agit ici de ימרים). Jastrow rapporta aussi la version midrashique du *Tan'huma Kī-Tissa*, 19 (édition imprimée de Varsovie) rapportant les actes de deux sorciers égyptiens du nom de יונו"ס ויומברו"ס ; Jastrow, *Ibid.*, 579–580, s. v. ימברים. Ces derniers noms sont absents des variantes de l'anecdote évoquée, dans *TJ Ta'aniot*, 4, 5 (68b) ; *Exd. Rabba* 41, 7 ; *TB Shabbat* 89a. Jastrow établit aussi une corrélation entre יניס-ימברים et יינוברים rappelé dans *TJ 'Avoda Zara*, 1, 2 (39c), qui selon le texte talmudique se serait donné la mort pour sauver Rome devant la menace égyptienne alors que retentit le cri : « קלנדס יינוברים » = *Kalendae Ianuariae* = le premier de l'an romain, qui était lié au culte de Janus, cf. Jastrow, *Ibid.* Quant aux relations étroites entre Janus et le nouvel an romain au IIIème et IV[ème] siècles, cf. R. Turcan, « Janus à l'époque impériale », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 1, Berlin – New York 1981, 399. Dans toutes ces sources talmudiques les noms de : יניס, יונו"ס, ימברים, יומברו"ס, יינוברים sont liés à la sorcellerie et au nouvel an romain ; c'est la raison pour laquelle, il nous semble que le terme de ינוס (= Janus) et ses dérivés, qui étaient connus des Sages, faisait référence à une divinité romaine.

[930] *Pesikta de Rav Kahana*, 12, 25 (éd. Mandelbaum, 224) ; *Tanh'uma Yithro*, 17 (éd. Buber, 78). Voir aussi *Pesikta Rabbati*, 21 (éd. Friedmann, 101a) : « אמר ר' לוי : בפנים

> Traduction : « Le Saint-Béni Soit-Il leur apparut [= aux enfants d'Israël] comme cette icône qui a des visages de tout côté, un millier de personnes l'observe et elle les regarde tous . . . »

Une analyse approfondie des noms de divinités païennes parsemant la littérature rabbinique prouve d'une part, que les Sages connaissaient des divinités syriennes, phéniciennes et arabes, telles que : Gada de-Har, Aphrodite, ʿAtar'ata, la femme qui allaite, Atargatis-Derkêto, Merculis (qui contient tout de même des aspects gréco-romains), Pené-Ba'al, Qos, Nashra (Du-Shara ?), Tammouza-Adonis (dieu syrien d'origine mais vénéré essentiellement en Occident romain). D'autre part, les docteurs de la Loi connaissaient des noms de divinités gréco-romaines apparaissant sous une forme sémitisée, ainsi : Gadyawan, Tychè (Timé de Romi), Gadya de Araklis Ah'i, les Charitès, Dormos (Hermès ?), Lachesis, Apophis (?), Hélios, Dioné et Janus. Les Rabbins avaient également connaissance de quelques dieux égyptiens ainsi : Sérapis et le Nil. À ce stade de notre investigation, nous ne pouvons répondre à la question de savoir si les noms des dieux païens figurant dans la littérature rabbinique peuvent assurément témoigner du caractère ethnique dominant du paganisme connu des Rabbins. Néanmoins, la diversité de ces noms prouve que les Sages avaient une assez bonne connaissance des dieux syro-phéniciens malgré leurs aspects hellénisés, ainsi que des dieux traditionnellement gréco-romains et égyptiens.

הרבה נראה להם הקב"ה בסיני » ; *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 286 ; Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 237–238. Quant à Janus Quadrifons, cf. Turcan, *Ibid.*, 385–386 ; Idem, *Religion romaine – Les Dieux*, in : *Iconography of Religions*, Section XVII : Greece & Rome – Fasc. I., Leiden 1988, 26 no 34, pl. XI.

CHAPITRE 6

RITUELS PAÏENS MENTIONNÉS DANS LA LITTÉRATURE TALMUDIQUE

Dans ce chapitre, nous nous proposons de traiter des rituels polythéistes connus des Rabbins. Nous essaierons de rassembler l'ensemble des détails cultuels ayant trait au paganisme ambiant, étant bien entendu, que nous risquons de faillir à l'exhaustivité la plus parfaite. Pour étudier les connaissances des Rabbins sur les cultes polythéistes environnants il faut tout d'abord analyser deux apophtegmes talmudiques, selon lesquels, on pourrait déduire que le savoir des Rabbins à propos des cultes païens était extrêmement superficiel. R. Crospedi dit au nom de R. Yohanan comme il suit :

> אין אנו בקיים בדיקדוקי עבודה זרה כיעקב דתנינן : המוצא כלים ועליהם צורת חמה [צורת לבנה צורת הדרקון יוליכם לים המלח, אמר ר' יוחנן : כל כסות בכלל עבודה זרה].[931]

> Traduction : « Nous ne sommes pas experts dans les détails de l'idolâtrie à l'inverse de Jacob notre père, ainsi que nous avons enseigné dans la *Mishna* : Celui qui trouve des ustensiles sur lesquels se trouvent la forme du Soleil, la forme de la Lune, celle du Serpent, il les amènera à la mer Morte. R. Yohanan dit, toute forme apparente [notamment les vêtements] est considérée comme de l'idolâtrie. »[932]

Un tel aveu apparaît aussi dans le Talmud de Babylone, où il est rapporté comme il suit :

> נמירי דעבודה זרה דאברהם אבינו ארבע מאה פרקין הויין ואנן חמשה תנינן ולא ידעי מאי קאמרי.[933]

> Traduction : « Nous apprenons que le traité de l'idolâtrie de notre père Abraham comprenait quatre cents chapitres, tandis que le notre n'en contient que cinq, et [malgré cela] nous ne comprenons [litt : on ne sait pas] même pas ce que l'on dit. »

---

[931] *Gen. Rabba*, 81 (éd. Theodor-Albeck, 973) ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 135.

[932] Autrement dit, le fait que R. Yohanan interdise indistinctement toute forme de revêtement, prouve qu'il n'avait pas les connaissances nécessaires pour discerner le symbole cultuel du symbole profane, ce qui corrobore l'affirmation transmise en son nom, au début de ce texte midrashique attestant l'ignorance des Rabbins concernant les détails cultuels des religions païennes.

[933] *TB 'Avoda Zara*, 14b (Selon le manuscrit espagnol).

Ces deux affirmations rabbiniques semblent montrer que les Rabbins ne connaissaient que superficiellement le paganisme ambiant et qu'ils ne comprenaient pas véritablement la complexité religieuse caractéristique des religions païennes. C'est, du reste, en se basant sur ces deux sources que Lieberman en tira les conclusions suivantes : ". . . the rabbis were fully aware of their own ignorance regarding the details of idol worship."[934] Toutefois, il nous semble que l'on ne peut faire de généralités et que chaque cas doit être étudié individuellement. Autrement dit, il est évident que tous les Sages ne connaissaient pas de la même manière les religions païennes qui les entouraient. Il est même tout à fait envisageable que certains d'entre eux étaient profondément ignorants du sujet en question. Cela dit, il est logique de supposer que certains Sages, de par leurs origines sociales et religieuses (convertis, repentis etc . . .), connaissaient en profondeur les cultes polythéistes. Ainsi par exemple, nous avons démontré précédemment que R. ʿAkiva, fils de converti, connaissait fort bien des détails cultuels concernant les cultes du Soleil et de la Lune, avec la consécration de la bipenne en vigueur dans les cultes anatoliens en l'honneur de divinités solaires et lunaires.

C'est la raison pour laquelle, le prétendu postulat de R. Crospedi au nom de R. Yohanan, selon lequel au III[ème] siècle, les Rabbins n'avaient qu'une connaissance toute extérieure du paganisme local, doit être sérieusement relativisé.[935]

6.1. Le commerçant et des coutumes païennes arabo-syriennes dans la *Tosefta*

La *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 5 interdit de vendre aux Gentils de l'encens, de peur que les païens n'en viennent à l'utiliser à des fins cultuel-

---

[934] S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR* 37 (1947), 44.

[935] Il est juste ici de faire remarquer que le *Sifré sur Nmbs*., 112 (éd. Horovitz, 119), nous rapporte une tradition halakhique, selon laquelle, un Juif accomplissant, par mégarde, un acte idolâtre dans ses moindres détails (דקדוקי עבודה זרה) est exempté, cf. aussi : *Yalkout Shim'oni sur Nmbs*., 748 (éd. Hyman, 289–290). En dépit du verdict juridique compatissant rendu par les Rabbins, il est intéressant de noter, qu'en l'occurrence, les Sages palestiniens prirent en considération, la possibilité qu'un Juif en vienne à adorer une idole minutieusement. Il n'est donc pas exclu que cette injonction halakhique reflète une réalité historique où des Juifs rendaient, en détail, le culte aux dieux étrangers. La notion même de jugement rabbinique d'une telle attitude, implique une connaissance approfondie de l'acte répréhensible chez le Sage en question afin que le jugement rendu soit équitable.

les. Dans la *Tosefta* on trouve une *baraïta* qui traite de la *Halakha* évoquée dans la *Mishna*,[936] en voici le détail selon le manuscrit d' Erfurt (= manuscrit de Berlin, bibliothèque nationale, Cod. Or. $2^{0}1220$) :

מכולן היה מוכר להן חבילה. וכמה היא חבילה? ר' יהודה בן פתירה אומר : בלבונה אין פחות משלשה מנין. מוכר לתנר ואין מוכר לבעל הבית, ואם היה תנר חשוד אסור למכור לו. מוכר לו חזירים ואינו חושש שמא מזבחן לעבו' זרה, מוכר לו יין ואינו חושש שמא מנסכו לעבודה זרה, ואם פירש לו אפילו מים או מלח אסור למכור לו.

Traduction : « Parmi toutes choses, il est permis de leur vendre un paquet (= une grande quantité). Quelle est la quantité d'un paquet ? R. Judah b. P(=b)eteira dit : Dans le cas de l'encens une grande quantité ne contient pas moins de trois parts.[937] Il (= le Juif) vend au commerçant (non-juif) et il ne vend pas au particulier,[938] par contre, s'il s'agit d'un commerçant douteux,[939] il est proscrit de lui vendre [quoi que ce soit]. Il [= le Juif] lui vend [= à un commerçant suspect] des porcs et il ne craint pas qu'il les sacrifie pour l'idolâtrie,[940] il lui vend

---

[936] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 21 (éd. Zuckermandel, 461–462). Une *baraïta* similaire apparaît dans *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 5 (39d), en voici le contenu : « תני : אם היתה חבילה מותר וכמה היא חבילה? ר' יהודה בן בתירא אומר : חבילה של לבונה אין פחות מחמשה מנין. אם היה כומר אסור, רופא מותר, תנר מותר, תנר חשוד אסור. » Traduction : « S'il s'agissait d'un paquet [= d'encens] il est permis [= de le vendre au Gentil, car s'il achète en grande quantité, on suppose que son acquisition est destinée à des fins commerciales et non cultuelles] Combien contient un paquet ? R. Judah b. Beteira dit : un paquet d'encens ne contient pas moins de cinq parts. Si l'acheteur est un prêtre polythéiste il est interdit de lui vendre [= même s'il s'agit d'une grande quantité], s'il est médecin il est permis de lui vendre, s'il est commerçant la vente est autorisée, mais s'il s'agit d'un commerçant suspect [qui vend l'encens à des fins rituelles] il est interdit de lui céder la marchandise. » Dans *TB ʿAvoda Zara*, 14a (selon le manuscrit espagnol) on relève une *baraïta* partiellement ressemblante, cf. *Ibid.* : « תנ(י)א וכולן מוכרין להם חבילה וכמה היא חבילה? פירש (ר') יהודה בן בתירא : אין חבילה פחותה משלשה מנים » traduction : « Et on peut vendre à quiconque un paquet, et quelle est la quantité d'un paquet [= d'encens] ? R. Judah b. Beteira expliqua : Moins de trois parts, ce n'est pas considéré comme un paquet. »

[937] Dans la version du *TJ* (*Supra*, n. 936) le texte parle de cinq parts, tandis que dans la variante du *TB, Ibid.*, on retrouve les trois parts de la *Tosefta*.

[938] La version du manuscrit de Vienne ainsi que celle de la variante imprimée de la *Tosefta* donnent le texte suivant : « il vend au commerçant ou au particulier ». Cette version est plus compréhensible que celle du manuscrit d'Erfurt. Il nous reste à souligner que le cas du prêtre païen et du médecin, évoqué dans la tradition parallèle du *TJ* (*Supra*, n. 936) est inconnu de l'ensemble des versions de la *baraïta* apparaissant dans la *Tosefta*.

[939] Autrement dit, en dépit du fait qu'il s'agit d'un commerçant qui *a priori* achète en grande quantité pour approvisionner son stock de marchandises, étant donné qu'il est suspecté de complicité avec un culte païen, il est interdit de lui vendre quoi que ce soit, même s'il achète abondamment, puisqu'il destinera manifestement ces produits à des fins cultuelles.

[940] Le manuscrit de Vienne ainsi que la version imprimée de la *Tosefta* donnent

> du vin et il ne redoute pas qu'il en fasse des libations en l'honneur de l'idolâtrie.[941] En revanche, s'il [= le commerçant équivoque] lui a explicité [sa requête] il est même interdit de lui vendre de l'eau ou du sel. »

Dans ce passage les Sages palestiniens interdirent donc de vendre toute marchandise à un commerçant non-juif, suspecté d'entretenir des rapports étroits avec le monde cultuel païen, à l'exception du porc et du vin, car il n'y avait en l'occurrence aucun risque que ce négociant ne les utilise à des fins rituelles. Nous déduisons de ce texte, que les Rabbins savaient infailliblement que parmi les commerçants non-juifs, on ne sacrifie pas de porcs aux divinités et qu'on ne commet aucune libation de vin pour les adorer. Il est donc important de déceler les cultes païens auxquels les Rabbins faisaient allusion dans leur injonction halakhique.

---

la variante suivante : « ואינו חושש שמא מוכר לעבודה זרה » (traduction : Et il ne redoute pas qu'il vende à l'idolâtrie). Toutefois cette version est peu compréhensible, car nous aurions alors dû lire : « מוכר לו חזירים ואינו חושש שמא מוכרן לעבודה זרה » (= il lui vend des porcs et ne redoute pas qu'il *les vende* à l'idolâtrie), et non pas « שמא מוכר » (= qu'il vende), à l'instar de la suite de la halakha énoncée dans la *Tosefta* : « מוכר לו יין ואינו חושש שמא מנסכו לעבודה זרה », (= il lui vend du vin et ne redoute pas qu'il *en fasse* des libations pour l'idolâtrie). Il faut noter par ailleurs que dans l'ouvrage juif médiéval *Yihoussei Tannaim Ve-Amoraim*, attribué à Rabbénou Judah b. R. Kalonimous, la version est : « שמא מנבלן », cf. *Ibid.*, lettre י, (ed. M. I. Blau, New York 1994, 404 & n. 48). Selon Lieberman, « il semblerait qu'il faille lire : שמא מזבלן », cf. Idem, *Tosefeth Rishonim – A Commentary Based on Manuscripts of the Tosefta and Works of the Rishonim and Midrashim in Manuscripts and rare Editions*, II, Jerusalem 1939 [réimp. New York – Jerusalem 1999], 181. Concernant les versions « מנבלן, מזבלן », il est possible qu'elles contiennent des éléments de moquerie à l'égard de l'idolâtrie, basés sur les termes ניבול (= insanité, insulte) et זיבול (זבל) = (immondice, engrais), mais en réalité ces termes sont des substituts du vocable hébraïque désignant le sacrifice : זיבוח, cf. Jastrow, *Dictionary*, 378 ; 379, s. v. « זבול, זבל ». Jastrow établit une comparaison entre le texte de *TB 'Avoda Zara* 18b qui emploie le terme : מזבלין, avec celui de la *Tosefta 'Avoda Zara*, 2, 5 (éd. Zuckermandel, 462), qui présente le vocable : מזבחין. Un texte supplémentaire prouvant que le terme : זבול est l'équivalent du substantif : זיבוח, apparaît en *TJ Berakhot*, 9, 1 (13b), voir également le commentaire de Rabbénou Tam, un des *Tossafistes* au Moyen-Âge, sur *TB 'Avoda Zara* 18b, s. v. « שמזבלין שם ». Le manuscrit d'Erfurt, rendant la version « שמא מזבחן » (= qu'il sacrifie) est donc bien plus intelligible, que celle du manuscrit de Vienne reproduisant la variante « שמא מוכר » (= qu'il vende). Notre conclusion coïncide d'ailleurs bien mieux avec le contexte historico-cultuel, au sein duquel cette *halakha* fut promulguée ainsi que nous le verrons subséquemment. Quant aux versions « מנבלן, מזבלן », il s'agit très probablement de termes équipollents de la variante présentée dans le manuscrit d'Erfurt : « שמא מזבחן ».

[941] Il est important de signaler ici que le passage, concernant la vente de porcs et de vin, ne figure nulle part dans les versions parallèles de la *baraïta*, ni dans le *TJ* ni dans le *TB* (cf. *Supra*, n. 936).

Afin de cerner au mieux la nature ethnico-cultuelle des rituels païens sous-entendus dans la *Tosefta*, il est premièrement nécessaire de définir l'appartenance ethnique du marchand païen évoqué dans la littérature talmudique. Le vocable hébraïque de « תגר », désigne un marchand.[942] Z. Safrai a bien montré que le *Tagar* décrit par les Rabbins, s'occupait particulièrement de transactions financières et que son honnêteté était des plus suspectes.[943] Selon ce critique, le fait que de nombreux soupçons furent émis par les Rabbins à l'encontre de ces commerçants, « semble montrer que de nombreux marchands furent des païens ».[944] Le *Tagar* est un commerçant à grande échelle qui n'a pas de point de vente fixe. En tant que nomade, il se déplace régulièrement pour écouler sa marchandise.[945] Il sert d'intermédiaire entre le producteur et le détaillant local.[946] Ce modèle

---

[942] Jastrow, *Dictionary*, 1646–1647, s. v. « תגר, תגרא » : "travelling merchant, vendor" ; J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, III, Berlin – Wien 1924, s. v., « תגר, תגרא », 627 : « Händler, Kaufmann, den durch kaufen und verkaufen Gewinn erlangt. » ; S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Leipzig 1911 (réimp. Hildesheim 1966), 352 : « es ist notwendig, sie in Städten zu suchen, vielmehr spricht alles dafür, daß sie echte Nomaden waren. Hingegen werden die gewöhnlichen Kaufleufte als durchhaus in Städten ausässing geschildert ; man kent kaufleute (Tagarim) . . . » ; M. Sokoloff, *A Dictionary of Palestinian Aramaic : Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum*, II, Ramat Gan 1992[2], s. v. « תגר », 575 : "Merchant . . . to trade, do business".

[943] Z. Safrai, "On the Integration of the Jewish People in the Roman Economy", in : A. Kasher, G. Fuks & U. Rappaport (eds.), *Greece and Rome in Eretz-Israel – Collected Essays*, Jerusalem 1989, 153–154 (héb.) ; Idem, "The Commerce in the Land of Israel during the Roman Period", in : B. Z. Qedar, T. Dothan, S. Safrai (eds.), *Issues in the History of the Commerce in Eretz-Israel*, Jerusalem 1990, 111. (héb.)

[944] *Ibid.* – *II[ème] publication.* D'ailleurs, il découle du passage de la *Tosefta* et du *TJ* (*Supra*, n. 936) qu'aussi bien le simple commerçant que le marchand soupçonné d'actes polythéistes furent des Gentils. Pour l'exemple de *Tagarim* païens rapportés dans la littérature rabbinique, cf. encore : *Sifré Zouta sur Nmbs.*, 11, 6 (éd. Horovitz, 269) ; *TJ 'Hala*, 2, 1 (58b) ; *Cant. Rabba*, 4, 3 (Version imprimée, Vilna). Selon Safrai, les Juifs résidant en Palestine romaine n'étaient majoritairement pas impliqués dans le commerce, lequel était principalement entretenu par des païens, cf. *Ibid.*, 137. Safrai ne fut pas le premier à défendre ce point de vue, cf. L. Ginzberg, *A Commentary on the Palestinian Talmud – A Study of the Development of the Halakhah and Haggadah in Palestine and Babylonia*, I, *Introduction*, New York 1941, 64 (héb.) ; Y. L. Jacobs, "Economic Life of Babylonian Jewry in the Time of the Talmud", *Melila*, 5 (1955), 87. (héb.)

[945] Z. Safrai, *Galilee in the Mishnah and Talmud Periods*, Ma'aloth 1981, 214–215 (héb) ; Idem, "The Fairs in Eretz-Israel in the Periods of the Mishnah and the Talmud", *Zion* 49 (1984), 144–145. (héb.). Contra B. Z. Rosenfeld, *Lod and its Sages in the Period of the Mishnah and the Talmud*, Jerusalem 1997, 37 n. 129. (héb).

[946] Krauss, (*Supra*, n. 942) ; Voir aussi l'étude classique du même auteur, « Talmudische Nachrichten über Arabien », *ZDMG* 70 (1916), 321–353.

correspond fort bien aux marchands syriens et arabes qui remplissaient ce rôle médiateur primordial pour le transport de marchandises depuis l'extrémité de l'Orient parthe jusqu'aux confins occidentaux de l'empire romain.[947] Ces marchands orientaux étaient spécialisés dans le commerce de la soie, de toutes sortes d'épices, notamment du poivre et de la cannelle, de l'encens de provenance indienne et de l'Arabie méridionale.[948] P. Veyne fit remarquer la dépendance économique de l'empire romain envers les marchands arabes faisant route de l'Inde et de la péninsule arabique, à tel point, que l'administration romaine payait annuellement la somme à peine croyable de 50 à 100 millions de sesterces.[949] Pline l'Ancien (23–79) signale que les Romains déboursaient 688 deniers contre tout chameau qui arrivait d'Arabie orientale à Gaza,[950] et il découle de ses affirmations qu'il s'agissait d'une somme non-négligeable. Les commerçants nabatéens et arabes avaient pour habitude d'acheminer les épices à Pétra et à Gaza jusqu'au temps d'Auguste (27/14),[951] et pour une période ultérieure, des témoignages attestent leur présence en Égypte, notamment à Mios Hormos, à Koptos ou encore à Alexandrie.[952] Palmyre, située aux confins orientaux de l'empire romain, servit jusqu'aux années trente du III^{ème} siècle, de principal carrefour économique par lequel transitaient les caravanes marchandes entre l'Orient et l'Occident et inversement, expliquant ainsi l'importance stratégique et économique de ce centre urbain.[953] Les nombreuses caravanes de marchands

---

[947] F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, Paris 1952, 254 ; H. Seyrig, « Inscription relative au commerce maritime de Palmyre », *AIPHO (Mélanges F. Cumont)*, 4 (1936), 400–401 [= Idem, *Scripta Varia – Mélanges d'archéologie et d'histoire*, BAH 125, Paris 1985, 262–263].

[948] J. P. Rey-Coquais, « L'Arabie dans les routes du commerce entre le monde méditerranéen et les côtes indiennes », in : T. Fahd (éd.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, Leiden 1989, 225–240.

[949] P. Veyne, « Rome devant la prétendue fuite de l'or : Mercantilisme ou politique disciplinaire », *Annales – ESC* 34 (1979), 211–244. Cent millions de sesterces équivaudrait à huit tonnes de pièces d'or, cf. E. Will, *Les Palmyréniens – la Venise des sables (I^{er} siècle avant – III^{ème} siècle après J. C.)*, Paris 1992, 82.

[950] Pline, *Historia Naturalis*, 12, 65 (trans. H. Rackham, *LCL* 46–47). Cf. aussi : M. Raschke, "The Role of Oriental Commerce in the Economies of the Cities of the Eastern Mediterranean in the Roman Period", in : E. M. Meyers & W. West (eds.), *The Archaeology of Trade in the East Mediterranean – A Symposium*, Tallahassee 1979, 68–77.

[951] M. Sartre, *Bostra : Des origines à l'Islam*, Paris 1985, 54–56.

[952] J. Desanges, « Arabes et Arabie en terre d'Afrique dans la géographie antique », T. Fahd (ed.), *Supra n. 948*, 413–430.

[953] E. Will, « Marchands et chefs de caravanes à Palmyre », *Syria* 34 (1957), 262–271.

nomades qui passaient par Palmyre correspondent à la définition des marchands non-juifs dans la littérature rabbinique.[954] Les cités du littoral palestinien, telles que Ascalon et Gaza,[955] furent aux premiers siècles de l'ère commune de grands centres commerciaux, fréquentés régulièrement par les marchands arabes et syriens.[956] P. Petit prétendit que les cités d'Émèse, Palmyre, Damas, Baalbek, Jéricho, Jérusalem, Césarée-Maritime, Gaza, Bostra, Gérasa et Pétra formaient un grand réseau commercial qui fut composé essentiellement d'éléments ethniques syriens et arabes.[957]

Il est par conséquent assez manifeste que les Sages palestiniens firent référence à un commerçant païen d'origine syrienne ou arabe lorsqu'ils évoquèrent le cas du *Tagar* non-juif.[958] Cette conclusion est en réalité déductible des détails cultuels mentionnés dans la *Tosefta*. Un Juif est autorisé à vendre à un commerçant non-juif, suspecté d'être un fervent polythéiste, « des porcs et il ne craint pas qu'il les

---

[954] Will, (*Supra*, n. 949), 81–88.

[955] Pour Ascalon, cf. H. Seyrig, « Les dieux armés et les arabes en Syrie », *Syria* 47 (1970), 96–97. Pour Gaza, cf. Teixidor, *The Pagan God*, 96.

[956] M. Sartre, *L'Orient romain*, Paris 1991, 354.

[957] P. Petit, *Histoire générale de l'empire romain*, II : *La crise de l'empire (des derniers Antonins à Dioclétien)*, Paris 1974, 146 ; 164.

[958] On peut probablement trouver une source rabbinique rappelant un marchand d'origine arabe. Certaines versions d'une tradition de *Gen. Rabba*, 79, 7 présentent effectivement la formule suivante : « תגרא דערביא », autrement dit : des commerçants d'Arabie. Toutefois, les éditeurs de l'édition critique de ce texte midrashique ont émis des doutes sur l'authenticité de cette variante, cf. *Ibid.*, (éd. Theodor-Albeck, 946). Ces derniers proposèrent plutôt d'y lire « חנגרא (חינגרא) דערביה », se référant très probablement ainsi à la bourgade de Hégra, située au nord de la province romaine d'Arabie, dont les habitants étaient d'appartenance ethnique nabatéenne. La question de la version véritable de ce texte demande donc étude. Dans une exégèse de R. Éléazar b. Pedat, œuvrant au III[ème] siècle, on trouve une anecdote concernant un commerçant (תגר) faisant partie d'une caravane de marchands, vendant du poivre, qui se rendait à Tyr, cf. *Lam. Rabba*, 1, 1 (éd. Buber, 44) : « אמר ר' אלעזר עובדא הוה בחד שיירא והוה תמן תגר חד דהוה נגיד נ' מאה נמלין טעונין פלפלא, אתא צורי. . . ». Il est difficile de savoir si ce récit eut véritablement lieu. Néanmoins, à la lumière de nos connaissances concernant les caravanes de commerçants syriens et arabes qui parcouraient la Palestine romaine, pour y vendre notamment du poivre transporté à dos de chameau, dans des régions avoisinantes de la Palestine, telle que Tyr, il n'est pas exclu que les composants de cette anecdote furent puisés dans la réalité historique caractérisant le milieu des marchands syriens et arabes en Palestine au III[ème] siècle. Il convient à ce propos de rappeler le point de vue de Franz Cumont, selon lequel, les caravanes des négociants syriens, représentèrent le second facteur humain, après l'armée romaine, instigateur de la propagation des cultes orientaux dans le monde romain. Cf. F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris 1913 [réimp. Paris 1985[3]], 61–71.

sacrifie pour l'idolâtrie ». S'il s'agissait d'un marchand grec ou bien romain, la conclusion juridique des Rabbins eut été incompréhensible, puisque tant la religion grecque que romaine considérait le porc comme un animal sacré et purificateur.[959] Cet animal, et toutes les sortes de porcins, furent sacrifiés en l'honneur de divinités grecques et romaines, ainsi que le montrent de nombreux bas-reliefs.[960] De plus, ni les Grecs ni les Romains ne manquaient une occasion rituelle de faire des libations de vin sur les autels de leurs dieux.[961] Il est d'ailleurs prouvé que lorsque les Rabbins parlaient du vin offert en libation aux divinités (יין נסך), ils avaient en vue essentiellement le rituel gréco-romain. Ainsi, Hizquiya, contemporain de R. Yohanan au III[ème] siècle, évoque le cas d'une libation de vin, exécutée entre les cornes de la victime animale (שניסך לעבודה זרה יין על קרניה),[962] et Lieberman de montrer qu'il s'agit là d'une traduction hébraïque

---

[959] Burkert, *Greek Religion*, 13 : "The most common [sacrifice] is the sheep then the goat and the pig." Les Grecs immolaient par le feu des porcs en l'honneur de Zeus Polieus, cf. *Ibid.*, 63–64. On offrait de nombreux porcins pour Déméter ainsi que pour perpétuer un acte purificateur et expiatoire, cf. J. G. Frazer, *The Golden Bough – A Study in Comparative Religion*, II, London 1890 [réimp. Avenel 1981, avec un différent sous-titre : *The Roots of Religion and Folklore*], 44–51 ; J. S. Reid, "Purification – Roman", *ERE* 10 (1919), 502 ; M. Waida, "Pigs", *The Encyclopedia of Religion*, 11 (1987), 326b : "Pigs were sacrificed in ancient Greece for the purification of sacred fields, the sanctuary and the house of the priestess" ; Burkert, *Ibid.*, 242. Et pour l'offrande de porcs dans la religion grecque, voir encore : R. Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce*, Paris 1959, 242 ; J. Prieur, *Les animaux sacrés dans l'antiquité*, Rennes 1988, 175 ; J. B. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995, 155. Une preuve supplémentaire attestant la sainteté du porc aux yeux des Séleucides se trouve dans des sources juives intertestamentaires, telles que : *Macc.*, I, 1, 46–47 : « . . .καὶ μιᾶναι ἁγίασμα καὶ ἁγίους, οἰκοδομῆσαι βωμοὺς καὶ τεμένη καὶ εἰδώλια καὶ θύειν ὕεια καὶ κτήνη κοινὰ. . . » ; ou encore *Macc.*, II, 6, 18 : « Ελεάζαρός τις τῶν πρωτευόντων γραμματέων, ἀνὴρ ἤδη προβεβηκὼς τὴν ἡλικίαν καὶ τὴν πρόσοψιν τοῦ προσώπου κάλλιστος, ἀναχανὼν ἠναγκάζετο φαγεῖν ὕειον κρέας. » Prieur releva précisément que dans la religion romaine, les porcins furent parmi les animaux les plus offerts en sacrifice, cf. *Ibid.*, 179–180. Cérès, identifiée à la Déméter des grecs, était également honorée par l'offrande d'une truie, cf. Bayet, (*Supra*, n. 226), 130 ; 132. Pour les Romains, le porc était aussi bien un animal purificateur qu'expiatoire, cf. Le Glay, (*Supra*, n. 379), 127.

[960] Cf. par exemple : Frazer, *Ibid.*, 28 ; Prieur, *Ibid.*, 181.

[961] Burkert, *Greek Religion*, 70–73 ; 237–241. Et pour la centralité rituelle occupée par les libations de vin dans la religion romaine, cf. par exemple : J. P. Martin, « La religion traditionnelle – 2. Les dieux », in : X. Loriot & Ch. Badel (eds.), *Sources d'histoire romaine*, Paris 1993, 582 ; Idem, « La religion traditionnelle – 6. La religion privée », *Ibid.*, 589 ; Idem, « Le culte impérial », *Ibid.*, 594–595. ; Le Glay, (*Supra*, n. 379), 106–107 ; 178. Et al.

[962] *TB 'Avoda Zara*, 54a.

quasiment littérale d'une formule rituelle romaine : *vinum fundit inter cornua*.[963] Les Rabbins connaissaient donc incontestablement le rôle fondamental que remplissaient les libations de vin dans le rituel gréco-romain des sacrifices. On peut donc affirmer indubitablement, que les Sages ne pensaient pas à un culte grec et/ou romain lorsqu'ils énoncèrent que le Juif est autorisé à vendre, sans aucune appréhension, du vin au commerçant païen suspecté d'idolâtrie. En revanche, les religions orientales, notamment les cultes syro-phéniciens, arabes, babyloniens ainsi que ceux de Palestine,[964] d'Asie mineure[965] ou encore d'Égypte,[966] interdisaient formellement tout contact entre leurs divinités et les suidés de tout genre (y compris les truies, porcelets, sangliers etc . . .). De nombreux vestiges archéologiques en Palestine et en Syrie illustrent le principe selon lequel il est impératif de tenir à distance des lieux de culte, la chair porcine. Dans la cité de Siscia (aujourd'hui Sisăk) en Yougoslavie, on releva au début du XX^{ème} siècle, un autel romain consacré à Jupiter héliopolitain. La dédicace gravée sur l'un des flancs de l'autel interdit explicitement d'en approcher de la chair porcine.[967] Une autre inscription découverte dans la *Via Portuensis* dans les faubourgs de Rome, gravée par un

---

[963] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 151 ; Hadas-Lebel, « Le Paganisme à travers les sources rabbiniques », 444.

[964] F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques – Supplément*, Paris 1962, nos 55 ; 58. Dans ces cultes, la consommation de chair porcine était catégoriquement prohibée, cf. Hérodien, 5, 6, 9 (trans. C. R. Whittaker, *LCL* 55–57) ; Lucien, *De Dea Syria*, 54 (trans. A. H. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976, 57) ; Porphyre, *De Abstinentia*, I, 14 (M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II : *From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem 1980, 433–434 & note : "Porphyry suggests also in the same passage that the absence of pigs from [. . .] Phoenicia is a reason for the fact that they are not offered there as sacrifices" ; Sokolowski, *Ibid.*, no 54 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 338 n. 1. Sur ce phénomène en Babylonie et en Palestine, cf. M. Halévy, « Le sacrifice du porc en Babylonie », *JA* 20 (1902), 351ff ; R. de Vaux, « Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient », *BZAW* 77 (1958), 250–265 [= Idem, *Bible et Orient*, Paris 1967, 499–512] ; F. J. Stendebach, « Das Schweineopfer im alten Orient », *BZ* 18 (1974), 253–271. Quant à la prohibition de la consommation du porc dans les cultes arabes, qui pour finir, devint une interdiction musulmane, cf. Waida, (*Supra*, n. 959), 327a.

[965] Surtout dans le culte métroaque, cf. Graillot, (*Supra*, n. 226), 118ff ; A. Brelich, « Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma », *SMSR* 36 (1965), 29.

[966] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 337 & n. 2. En Égypte, paradoxalement, le porc fut considéré simultanément comme un animal sacré et impur.

[967] *Ibid.*, 336–338 no 103.

fonctionnaire romain du nom de Leonas, notifie les lois de purification ayant trait au culte du dieu syrien Jupiter Beelpherus,[968] dont l'obligation de se purifier avant de pénétrer dans le sanctuaire du dieu pour quiconque aurait consommé préalablement de la viande porcine.[969] L'interdiction de sacrifier des porcs est dirimante dans une inscription relevée sur un autel en l'honneur du dieu anatolien Jupiter dolichénien, trouvé dans l'église de Saint-Thomas dans la ville italienne de Brescia.[970] Les fouilles de l'île de Délos ont dévoilé une dédicace grecque en date du I^er^ siècle a. C., de Démon fils de Démétrios originaire d'Ascalon, qui après avoir survécu à une attaque de pirates, dédia un autel en l'honneur de Zeus qui amène un vent bénéfique, de l'Astarté palestinienne et de l'Aphrodite céleste. Il stipule qu'il est interdit d'offrir en sacrifice des béliers, des porcs ou des vaches.[971] Il est logique de supposer que Démon fils de Démétrios se rendit à Délos pour des raisons commerciales.[972] Nous avons donc ici, une source épigraphique mettant en scène un commerçant païen, originaire de Palestine, qui adorait des divinités syriennes, dont les cultes proscrivaient rigoureusement le sacrifice de chair porcine.[973]

---

[968] Le culte de ce dieu fut observé pour l'essentiel au Liban et en Syrie à l'époque romaine, cf. Y. Hajjar, « Dieux et cultes non-héliopolitains de la Béqa, de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2557–2559.

[969] *CIL*, VI, no 30934 ; G. Lafaye, « Un nouveau dieu syrien à Rome », *RHR* 17 (1888), 224 ; F. Cumont, « Beeleferus », *RE, Suppl.*, 1 (1903), 245–246.

[970] P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichénus*, Paris 1951, 250–251, no 250.

[971] Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, 266 ; 367 ; L. Di Segni, "The Inscriptions of Ascalon", in : N. Arbel (ed.), *Ashkelon – 4000 Years and Forty Years*, I, Ashkelon 1990, 85 no 34. (héb.)

[972] Di Segni, *Ibid.*, 83. Au I^er^ siècle, on trouve à Délos un banquier originaire d'Ascalon, cf. *Ibid.*, 85 no 33.

[973] Démon fils de Démétrios fut contraint de souligner l'interdiction de sacrifier des porcs pour le Zeus ascalonite, qui n'est apparemment qu'une réplique locale de Ba'al-Shamin, étant donné qu'il se trouve à Délos, c'est-à-dire dans un environnement grec, où les païens avaient pour coutume d'offrir des porcs en sacrifice pour Zeus olympien, comme nous l'avons vu précédemment. Le fait qu'un homme, natif d'Ascalon, ait ressenti le besoin de spécifier qu'il est prohibé de sacrifier des porcs prouve qu'il adorait un dieu syro-phénicien et non grec. Rappelons, au demeurant, qu'en plus du porc, Démon signala également l'interdiction de sacrifier un bouc et une vache. Un des plus importants sacrifices de la religion romaine est celui du *Suovetaurilia*, contenant précisément ces animaux, cf. Bayet, (*Supra*, n. 226), 85. Et al. Si ce sacrifice est réellement d'origine indo-européenne (*Ibid.*), il n'est alors pas exclu qu'il fut aussi connu des Grecs peut-être sous le vocable de τρίττυς). Il est donc évident que Démon fils de Démétrios n'adorait pas des dieux grecs, puisqu'il

En ce qui concerne les libations de vin, on doit dire que cet élément fut usité rituellement aussi bien dans les religions grecque et romaine, que dans celles de Syrie et de Phénicie.[974] Par conséquent, les dires de la *Tosefta* n'ont *a priori* en vue, ni les cultes grecs et romains, ni ceux de Syrie et de Phénicie. En Palestine romaine et dans les régions adjacentes, nous n'avons trouvé que deux cultes qui interdisent formellement les libations de vin sur l'autel de la divinité adorée. Il s'agit d'un culte arabe en l'honneur de Chaï el-Qawm et du culte phénicien en l'honneur d'Aphrodite Ouranie.

Le culte de Chaï el-Qawm est attesté à Palmyre et dans les régions rurales du Hauran à l'époque romaine.[975] Le rôle essentiel de ce dieu est la protection des nomades arabes et de leurs caravanes,[976] c'est pourquoi, son culte convient fort bien aux croyances du commerçant non-juif, qui comme nous l'avons vu, était d'origine syrienne ou arabe. En 1901, les archéologues relevèrent à Palmyre une dédicace nabatéenne en l'honneur de Chaï el-Qawm, en date du mois de septembre, an 132,[977] où il est dit comme il suit : « לשיע אלקום אלהא טבא ושכרא די לא שתא חמר ».[978] Traduction : « Pour Chaï

---

proscrivit l'immolation de ces animaux. Les divinités féminines mentionnées dans cette inscription (Astarté palestinienne et Aphrodite Ouranie) prouvent là encore que le rituel est entièrement syro-phénicien et nullement grec.

[974] Sur l'importance du vin dans les cultes de Syrie et de Phénicie voir : Ch. Clermont-Ganneau, « Inscription grecque de Syrie relative à la protection des vignobles », *EAO*, 1 (Bibliothèque de l'école des hautes-études, sciences philologiques et historiques, 44), Paris 1895, 165–167 ; R. Dussaud, « La mention du vin dans un texte religieux palmyrénien », *RHR* 95 (1927), 200–203. Et al.

[975] Ce culte est ainsi attesté à Tell Ghariyeh dans le Hauran ainsi que nous l'apprend une inscription nabatéenne datée de l'an 26 du règne du monarque nabatéen, Rabel II, soit l'an 96, où est mentionné un présent en l'honneur du dieu Chaï el-Qawm, cf. R. Dussaud & F. Macler, *Voyage archéologique au Safa et dans le Djebel ed-Druz*, Paris 1901, 186–188 no 62 a–b ; Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 81 & n. 7 ; Teixidor, *The Pagan God*, 88. Dans le village de Hégra dans la province d'Arabie une dédicace romaine en l'honneur de Chaï el-Qawm fut relevée, cf. Sourdel, *Ibid.*, 81 & n. 8. À Palmyre, hormis l'insription nabatéenne en son honneur (Cf. *Infra*, n. 978), la représentation figurée de ce dieu est décelable sur des tessères, cf. Teixidor, *Ibid.*, 88–89.

[976] Sur les divinités palmyréniennes qui devaient assurer la protection des caravanes de marchands arabes, cf. M. I. Rostovtzeff, "The Caravan-Gods at Palmyra", *JRS* 22 (1932), 107–116. Concernant cette prérogative chez Chaï el-Qawm, cf. J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, EPRO 79, Leiden 1979, 85 : "This god (Shai' al qaum) is to be considered another protector of caravans. His Arab name means 'Protector of the people', or 'the One who accompanies the people' [. . .] and this suggests that this cult was particularly favored by the nomads."

[977] Pour la datation de cette inscription, cf. Teixidor, (*Supra*, n. 976), 89.

[978] E. Littman, « Deux inscriptions religieuses de palmyre. Le dieu שיע אלקום », *JA* 18 (1901), 382.

el-Qawm, dieu bon et qui rétribue un salaire, qui ne boit pas de vin. »[979] La plupart des chercheurs qui étudièrent cette inscription partagent l'avis selon lequel les termes « qui ne boit pas de vin » ne désignent évidemment pas une véritable action de boire, mais bien plutôt des libations de vin sur l'autel de Chaï el-Qawm.[980] Il faut donc comprendre l'inscription de la sorte : « En l'honneur de Chaï el-Qawm, un dieu bon, qui rétribue, pour qui on n'offre pas de libations de vin. » La condamnation du vin parmi les Arabes et les Nabatéens est éloquemment rappelée dans des sources littéraires romaines et byzantines. Diodore de Sicile écrit que les Nabatéens s'abstiennent de cultiver certains produits agraires en raison de leur état de nomades, en conséquence de quoi ils se privent de vin.[981] Le rejet du vin dans le culte de Chaï el-Qawm transparaît aussi sous l'apparence grecque de ce dieu. L'*Interpretatio graeca* nous permet de mieux percevoir la nature religieuse de cette divinité orientale. Dans

---

[979] Telle est la traduction de Littman, *Ibid.*, 383 ainsi que celle de la plupart des chercheurs qui traitèrent de cette inscription, cf. Ch. Clermont-Ganneau (ed.), *RES*, I, 4 (1901), 230–231 no 285 ; Idem, « Le dieu nabatéen Chai 'al-Qaum », *RAO* 4, Paris 1901, 382–402 ; G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, 304 ; A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène – L'Arabie pétrée et les arabes du nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'au début de l'Islam*, Paris 1929, 419 n. 3 ; Starcky, « Pétra et la Nabatène », 996 ; Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 81 ; Teixidor, (*Supra*, n. 976) : "To Shai' al qaum, the good and bountiful god, who does not drink wine" ; Idem, "The Nabataean Presence at Palmyra", *The Gaster Festschrift – The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5 (1973), 405–409 ; Idem, (*Supra*, n. 976), 86 ; Gawlikowski, (*Supra*, n. 416), 2669. Derenbourg prétendit que dans cette inscription, il faut lire שכר, du mot Shikor (שיכור), ce qui voudrait dire que le dieu en question était simultanément en état d'ébriété, tout en ne buvant pas de vin !, cf. H. Derenbourg, « Un dieu nabatéen ivre sans avoir bu de vin », *REJ* 44 (1902), 125. Les solutions que ce critique apporta à cette contradiction furent, sans doute, trop aventureuses pour avoir été retenues par la recherche.

[980] Ch. Clermont-Ganneau (éd.), *RES* I, 4 (1901), 232 : « auquel on n'offre pas de vin en libations = Βωμὸς νηφάλιος » ; Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 81 ; Teixidor, op. cit.

[981] Diodore, *Bibliotheca Historica*, 19, 94, 2–3 (trans. R. M. Geer, *LCL* 86–87) ; J. G. Février, *La religion des Palmyréniens*, Paris 1931, 35 ; Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 81 ; Gawlikowski, (*Supra*, n. 416), 2669. Diodore signale que celui qui transgresse cette invective est passible de la peine capitale, cf. *Ibid.* Il est, à ce propos, juste de rapporter les dires de Strabon [*Geographica*, 16, 4, 26 (trans. H. L. Jones, *LCL* 368–369)] selon qui les Nabatéens font brûler de l'encens et font des libations sur leurs autels en l'honneur du Soleil. Cependant, Strabon ne nous a pas détaillé la nature même de ces libations. Peut-être s'agissait-il de libations de sang à la place de vin, cf. *Infra.* Voir aussi : H. I. Macadam, "Strabo, Pliny the Elder and Ptolemy of Alexandria – Three Views of Ancient Arabia and its Peoples", in : T. Fahd (ed.), (*Supra*, n. 948), 289–320.

les régions où les influences arabes, aussi bien culturelles que religieuses, sont notoires, on rendait un culte au dieu grec Lycurgue (Λυκοῦργος).[982] Dans la mythologie grecque Lycurgue est l'ennemi juré de Dionysos, le dieu du vin.[983] Selon Diodore de Sicile et le poète alexandrin, Nonnos de Panopolis, œuvrant au V^{ème} siècle, l'ultime bataille mythologique qui opposa Dionysos à Lycurgue se déroula en Arabie.[984] Nonnos fit du reste remarquer que les Arabes vénèrent Lycurgue, un dieu anti-bachique (ἀβάκχευτος) par excellence et qu'ils accomplissent des libations de sang sur leurs autels à la place du vin.[985] Ch. Clermont-Ganneau fut sans doute le premier à avoir prouvé scientifiquement l'existence d'une corrélation syncrétique entre Lycurgue, mentionné dans plusieurs récits mythologiques ainsi que dans certaines inscriptions hauranaises, et le dieu arabe Chaï el-Qawm, qui apparaît également dans l'épigraphie régionale de l'époque impériale. Selon Clermont-Ganneau, Lycurgue ne représente donc en Syrie que le revêtement hellénisé du dieu arabe Chaï el-Qawm.[986] Dans le culte phénicien d'Aphrodite Ouranie, on n'offrait

---

[982] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 169–170. (héb.)

[983] *Ibid.* ; P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1991[11], 269.

[984] Diodore, (*Supra*, n. 981) ; Nonnos, *Dionysiaca*, 20, 180 (trans. W. H. D. Rouse, *LCL* 128–145 ; 21, 155–161 (*LCL*, 156–159) ; Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 83 ; Starcky, « Pétra et la Nabatène », 996 ; Gawlikowski, (*Supra*, n. 416), 2669 ; Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 170. (héb.)

[985] Nonnos, *Ibid.*, (*LCL*, 159).

[986] Clermont-Ganneau, (*Supra*, n. 980). Il y a lieu ici de signaler que Littman, qui fut le premier à publier l'inscription à propos de Chaï el-Qawm et de l'interdiction du vin dans son culte, pensait qu'au dessus de cet autel se trouvait l'effigie du dieu arabe, représenté en tant que dieu militaire cuirassé tenant un bâton, cf. Littman, (*Supra*, n. 978), 387. Ce simulacre convient parfaitement à un dieu, dont le rôle principal est celui d'assurer la protection des caravanes commerciales, face aux dangers du désert. Selon lui, Chaï el-Qawm correspond, non pas à Lycurgue, mais bien à un autre dieu syrien connu sous le nom de Jupiter Sosipolis, cf. *Ibid.* [Signalons au passage que cette divinité est connue d'une inscription fragmentée de Césarée-Maritime en date du III^{ème} siècle, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 126 n. 1274. (héb.)] Toutefois, la prohibition du vin dans le culte de Chaï el-Qawm ainsi que dans les légendes mythologiques concernant Lycurgue, amenèrent la plupart des chercheurs à identifier syncrétiquement ces deux divinités. Notons encore qu'à Gérasa, plusieurs sources épigraphiques font état d'un dieu anonyme surnommé « Le saint dieu arabe », cf. C. B. Welles, "The Inscriptions", in : C. H. Kraeling, *Gerasa : City of the Decapolis*, New Haven 1938, nos 19–22. Starcky fut d'avis, que derrière ce surnom se dissimulait peut-être Chaï el-Qawm, cf. Starcky, « Pétra et la Nabatène », 997–998. Si cette assertion est vérifiée, il en ressortirait alors que Chaï el-Qawm remplit un rôle prépondérant dans le panthéon arabe à l'époque impériale, ce qui pourrait expliquer l'importance de sa place dans les croyances des commerçants arabes. Il nous reste encore à faire remarquer, que les arabes et les

ni de vin en libation sur son autel,[987] ni de porcs en son honneur, comme nous l'apprenons de l'inscription de Démon fils de Démétrios originaire d'Ascalon.[988]

En conclusion, les docteurs de la loi autorisèrent la vente de porc et de vin au commerçant suspecté d'idolâtrie, car il n'y avait aucune crainte que celui-ci n'en vienne à utiliser ces produits à des fins cultuelles. Cette certitude prouve tout d'abord, que les Rabbins avaient une connaissance précise du secteur commercial leur étant contemporain et particulièrement de l'ethnicité arabo-syrienne de ces marchands. Ils savaient ensuite, que ces commerçants rendaient un culte à des divinités qui rejetaient catégoriquement la notion même de sacrifice de chair porcine ainsi que de libation de vin en leur honneur. Cela dit, dans les cultes syriens on attribuait parfois une certaine importance religieuse au vin. Par conséquent, si le passage halakhique de la *Tosefta* avait en vue un culte unique, où le porc et le vin furent tous deux proscrits, il est juste de supposer que les Rabbins pensaient au culte d'Aphrodite Ouranie. Il convient cependant de prendre en considération le fait, que les Rabbins avaient peut-être en vue plusieurs cultes, au sein desquels, des élément syrophéniciens (comme l'interdiction du porc dans les cultes de Syrie et de Phénicie) pouvaient syncrétiquement se fondre, avec des éléments arabes (ainsi l'interdiction du vin dans le culte de Chaï el-Qawm). Ce mixage est tout à fait envisageable, puisque les commerçants arabes et syriens avaient pour habitude de traverser la Syrie et l'Arabie et c'est très probablement lors de ces périples qu'ils parvinrent à façonner leurs consciences religieuses.

---

nabatéens adoraient Dushara-Dusarès, le dieu du vin, assimilé syncrétiquement au Dionysos des Grecs. Il résulte par conséquent que les anciens arabes accomplissaient aussi un culte vinicole ! Cependant, Dushara est un dieu caractéristique des populations sédentaires, tandis que Chaï el-Qawm, était un dieu nomade qui correspondait bien mieux aux croyances des caravaniers arabes qui parcouraient les régions désertiques.

[987] Sur l'interdiction de verser en libation du vin (νηφάλια) dans le culte de l'Aphrodite céleste, cf. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 132.

[988] Il convient ici de souligner qu'en Grèce le porc est souvent incompatible avec le culte d'Aphrodite et ce, depuis des temps très reculés, cf. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque – Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège 1994, 388–393, et surtout 392 : « Animal parfois impur et évocateur d'une sexualité "excentrique", tels seraient les deux critères discriminants à l'égard du porc . . . » Sans doute faudrait-il aussi considérer les origines orientales d'Aphrodite pour expliquer l'interdiction du porc, en tout cas dans le culte de l'Aphrodite céleste.

6.2. *Qilor* pour l'idolâtrie

Dans le Talmud de Jérusalem nous trouvons la *baraïta* suivante :

והתני קילור של עבודה זרה אסור בהנייה[989]

Traduction : « Et pourtant voilà que nous avons enseigné : Le *Qilor* de l'idolâtrie est interdit au profit. » Le débat juridique qui entoure cette *baraïta* dans le *Yerushalmi Demaï* se retrouve aussi dans la *Tosefta Demaï*, hormis précisément la *baraïta* en question.[990] En fait, cet enseignement tannaïtique n'apparaît nulle part ailleurs dans la littérature talmudique, excepté dans le passage du Talmud de Jérusalem précité,[991] ce qui lui confère incontestablement une certaine singularité. Pour bien saisir la signification cultuelle de cette expression rabbinique il est nécessaire, en premier lieu, de clarifier le vocable : *Qilor*. Ce terme figure à plusieurs reprises dans la littérature talmudique en rapport direct avec les yeux.[992] Selon les sources rabbiniques, le *Qilor*/*Qilorit* sert de pommade destinée à traiter des infections oculaires.[993] S. Krauss, M. Jastrow, M. Schwab, S. Lieberman, M. Sokoloff et dernièrement S. Kottek ont tous rattaché le terme hébraïque : קילור, aux vocables grec et latin : Κολλύριον/Collyrium, dont la signification reprend, effectivement, celle rendue par les textes rabbiniques, à savoir, une pommade colorée, sorte de collyre, servant de remède ophtalmologique.[994] Il faut néanmoins souligner que la plupart des critiques n'ont pas expliqué ce terme en rapport direct

---

[989] *TJ Demaï*, 1, 3 (22a).

[990] *Tosefta Demaï*, 1, 25 (éd. Lieberman, 67) ; S. Lieberman, *Tosefta Ki-fshutah – A Comprehensive Commentary on the Tosefta, Part I, Order Zeraim*, Jerusalem 1992², 204–205 lines 63–65. (héb.)

[991] M. Higger, *Otzar Haberaitot*, 7, New York 1944, 139. (héb.)

[992] Cf. par exemple : *Deut. Rabba, Nitsavim*, 4 (éd. Lieberman, 115) ; *Midrash sur Psm.*, 19, 15 (éd. Buber, 86a & n. 99) ; *Lam. Rabba.*, 2, 11 (éd. Buber, 116). Et al.

[993] Cf. par exemple : *TJ Shabbat*, 1, 5 (3d) ; *TB Shabbat*, 18a.

[994] S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*, II, Berlin 1899 (réimp. Hildesheim 1964), 530 ; Jastrow, *Dictionary*, 1360, s. v. קילור : "(Κολλύριον/Collyrium) a [red] eye salve" ; M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem – Demaï*, Paris 1932, 132 : « Κολλύριον » ; Lieberman, (*Supra*, n. 990), 204 lines 63–64 ; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period : Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum*, II, Ramat Gan 1992², 490 : "eye-salve [Κολλύριον Lat. *Collyrium*]") ; S. Kottek, "Selected Elements of Talmudic Medical Terminology with Special Consideration to Graeco-Latin Influences and Sources", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 37. 3, Berlin – New York 1996, 2926 : "Thus, *Qilor* [or *Qilorit*] is the Talmudic equivalent for *kollyrion*, an eye-salve" ; R. P. J. Jackson, "Eye Medicine in the Roman Empire", *Ibid.*, 2239.

avec l'expression « *Qilor* de l'idolâtrie »,[995] de telle manière que celle-ci ne fut jamais analysée par les spécialistes de la recherche talmudique. Pour autant que l'on sache, les infections de l'œil furent parmi les maladies les plus fréquentes dans l'antiquité, les Romains ne faisant pas exception à la règle,[996] ce qui explique la quantité impressionnante de sources antiques traitant de ces affections, altérant la santé de l'œil et des différents collyres pouvant y remédier.[997] Pourtant, ni les sources gréco-latines ni les études qui examinent ce domaine, n'ont établi de lien entre ce médicament et les cultes païens. La plupart des travaux ayant pour intérêt les collyres, abordent effectivement le sujet, sous un angle médical ou bien encore sous une approche traitant de l'histoire des cosmétiques et du maquillage dans l'antiquité romaine. Il résulte donc que ni les critiques du *Talmud* ni les historiens de l'antiquité romaine n'ont, à notre connaissance, rattaché ce médicament à un phénomène cultuel païen, ce qui explique que la signification historique de cette *halakha* demeure jusqu'à présent suffisamment énigmatique, pour que l'on s'y attardât.

La clarification de l'apparence extérieure du *Qilor* pourra peut-être nous servir pour élucider le rôle cultuel qu'il remplit. Suivant le contexte halakhique dans lequel fut rapportée la *baraïta* traitant du *Qilor* de l'idolâtrie, il est manifeste que ce collyre fut combiné avec du vin.[998] Ceci semble montrer que les Rabbins avaient en vue un

---

[995] À l'exception de Schwab et de Sarason, qui traitèrent superficiellement du « *Qilor* de l'idolâtrie » au cours de la traduction, pour l'un en français pour l'autre en anglais, qu'ils donnèrent du *TJ Demaï*, cf. Schwab, *Ibid.* ; R. S. Sarason, *The Talmud of the Land of Israel (Demai) : A Preliminary Translation and Explanation*, Chicago 1993, 48. Toutefois, il ne s'agit encore une fois, que d'une simple traduction, sans aucune tentative d'expliquer historiquement l'expression « *Qilor* de l'idolâtrie », notamment en la replaçant dans son contexte géographique et cultuel.

[996] Horace, *Epistularum – Liber primus*, 1, 29–31 (trans. H. R. Fairclough, *LCL* 252–253) ; F. Dupont, *Daily Life in Ancient Rome*, Cambridge (Mass.) 1992, 255.

[997] Concernant la pharmacopée des remèdes antiques traitant des maladies de l'œil, voir en particulier : Galien, *De liquidiis collyriis* ; Celse, *De medicina*, 6, 5, 6 (trans. W. G. Spencer, *LCL* 184–227) ; Pline, *Historia Naturalis*, 25, 91–103, 142–164 (trans. W. H. S. Jones, *LCL* 234–253). Et al. De nombreux travaux de recherche étudièrent ces infections oculaires, cf. par exemple E. Saglio, « Collyrium », in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* II/1, Paris 1900 [réimp. Graz 1969], 1297 ; V. Nutton, "Roman Oculists", *Epigraphica* 34 (1972), 16–29 ; H. Lieb, « Nachträge zu den römischen Augenärtzen und den Collyria », *ZPE* 43 (1981), 207–215 ; R. Jackson, "Roman Doctors and their Instruments – Recent Research into Ancient Practice", *JRA* 3 (1990), 10–13. Et bien d'autres.

[998] Le passage du *TJ Demaï* 1, 3 (22a) traite effectivement du vin mélangé au *Qilor* (. . . יין לקילור קמח לעשותו). Les commentateurs traditionnels du *TJ* ont du

onguent, destiné aux yeux, de couleur rougeâtre ou bien rouge foncé. Cette déduction est corroborée par les autres sources talmudiques traitant du *Qilor*, où est également mentionnée une pommade de couleur rouge. R. Shimon b. Laquish, Amora palestinien œuvrant au III[ème] siècle, parlait ouvertement de קילורית אדומה, c'est-à-dire de *Qilor* rouge, et cela apparemment dans un contexte cultuel païen.[999] Les Sages évoquent le *Qilor*, dont la couleur ressemble étrangement à celle du sang lors du cycle menstruel de la femme,[1000] ce qui prouve

---

reste tous compris que le *Qilor* de l'idolâtrie comprenait du vin, cf. *Pené Moshé*, *Ibid*., s. v. « והתני קילור של ע"ז אסור בהנייה » ; *Ridbaz*, *Ibid*., s. v. : « יין לקילור פטור מן הדמאי », ainsi que Lieberman, (*Supra*, n. 990), 205 & n. 43.

[999] *Lvt. Rabba*, 16, 1 (éd. Margulies, 341–342) : « Les yeux insolents des filles de Sion [ainsi qu'il est dit] "Puisque les filles de Sion sont si arrogantes" (*Isaïe*, 3, 16) qui se dressaient comme des lances et qui avaient une démarche vulgaire (ou plutôt : obscène, à la lumière du contexte) [דהוה שיפן ברומחין ומהלכין בנסות רוח]), "s'avançant le cou dressé" (*Isaïe*, *Ibid*.), car l'une d'entre elles portait ses bijoux et penchait sa gorge pour montrer ses ornements, "lançant des regards provocants", (*Ibid*.) [dans le texte : ומס(ש)קרות עינים], R. Nissi de Césarée [R. Yossi de Césarée dans la variante de *Lam. Rabba*, 4, 15 (éd. Buber, 150 & n. 81) et R. Nissa selon les manuscrits d'Oxford et de Parme de *Pesikta de Rav Kahana*, 17, 6 (éd. Mandelbaum, 288) tandis que le manuscrit de Safed rend aussi la version : R. Yossi, cf. Mandelbaum, *Ibid*., note *apud* ligne 13] dit qu'elles maquillaient leurs yeux avec du fard rouge (שהיו סוקרות עיניהם בסיקרא), R. Shimon b. Laquish dit : avec du *Qilorit* rouge (בקלורית אדומה). » ; *Lam. Rabba*, Ibid. *; Pesikta de Rav Kahana*, Ibid. ; *Lam. Zouta*, II[ème] version, 19 (éd. Buber, 81). La controverse entre R. Nissi/Yossi (= Nassa) de Césarée et R. Shimon ben Laquish est *a priori* inexplicable, puisque tous les deux sont d'avis que le maquillage utilisé était de couleur rouge. « סיקרא » désigne effectivement la couleur rouge en araméen et ceci est d'autant plus vrai pour l'expression hébraïque קילורית אדומה. La différence entre ces deux prises de position implique, par conséquent, que ces deux Sages ne parlaient pas du même genre de fard. R. Nissi parlait manifestement d'un maquillage quelconque de couleur rouge, tandis que R. Shimon b. Laquish parlait d'un autre style de teinte rouge, probablement semblable au *Qilor* du *TJ*, qui revêtait peut-être une connotation rituelle, puisque dans la suite de l'exégèse dans *Lvt. Rabba*, on lit : « "et font sonner les clochettes de leurs pieds" (*Isaïe*, *Ibid*.) R. Abba bar Kahana dit : elle [la femme] dessinait la forme du dragon (= serpent) dans son soulier. » [Voir aussi les variantes dans *Lam. Rabba*, *Ibid. ; Pesikta de Rav Kahana, Ibid*., (éd. Mandelbaum, 289). Ce dernier passage est absent de la version de *Cant. Zouta*, Ibid.] Par ce détail, R. Abba bar Kahana a bien mis en exergue l'ambiance cultuelle païenne se trouvant en arrière-plan de cette exégèse. Sur la forme du serpent (דרקון = δράκων) en tant qu'élément foncièrement polythéiste aux yeux des Rabbins, cf. *Mishna ʿAvoda Zara* 3, 3 ; *Tosefta*, *ʿAvoda Zara*, 5 (6) 1–2 (éd. Zuckermandel, 468). Il paraît donc juste d'affirmer qu'en parlant de « *Qilorit adouma* [= *Qilor* rouge] », R. Shimon b. Laquish désignait essentiellement un Collyrium de couleur rouge destiné probablement au rituel païen, à mettre en parallèle avec le « *Qilor* de l'idolâtrie » du *TJ Demaï*, qui fut également de teinture rouge, puisque mélangé avec du vin.

[1000] *TB Nida* 20a ; *Rashi*, *Ibid*., s. v. « בקילור ». Selon le grand commentateur médiéval du Talmud, le *Qilor* désigne du plâtre de couleur rouge ressemblant de près à la couleur du sang de la femme lors de ses règles. Voir aussi : *TB Nida*, 58b,

là encore sa coloration rouge. La coutume de combiner du vin avec du *Qilor* coïncide avec la réalité historique des premiers siècles de l'ère commune ainsi qu'il apparaît d'un passage de Pline l'ancien (23–79).[1001]

Le *Qilor* de l'idolâtrie représente donc une pommade pâteuse pour les yeux (ou bien un collyre) de teinture rouge, plus ou moins foncée, utilisée dans le rituel païen. Ainsi s'agissait-il peut-être d'une crème rouge destinée à peindre les yeux des statues, ou bien alors, d'un cosmétique utilisé par les desservants du culte pour se maquiller les yeux au moment de l'accomplissement des rites sacrés. Élucider la signification réelle de cette expression ambiguë, nous amène aussi à supposer que cette *halakha* reflètait une réalité quotidienne bien connue des Juifs de Palestine, qu'ils pouvaient aisément rencontrer dans le pays et dans les régions limitrophes au III[ème] siècle, d'où son apparition dans un texte halakhique.[1002] Il est donc logique de prétendre que le phénomène du « *Qilor* de l'idolâtrie » n'est pas lié à une coutume religieuse étrangère au paganisme syro-palestinien. La couleur rouge du *Qilor* cultuel ainsi que son existence en Palestine romaine, nous permettent par conséquent de réduire au maximum notre champ d'investigation afin d'en dégager la dimension réelle la plus plausible.

6.2.1. *Les cultes égyptiens et le* Qilor

Nous procéderons donc par élimination. En Égypte, les fouilles archéologiques mirent à jour de nombreuses statues de divinités égyptiennes de l'époque romaine, ainsi que beaucoup de statuettes du type *terracotta*, qui reflètent les différentes croyances populaires en ces divinités

---

avec le commentaire de Rashi, *Ibid.*, s. v. « קילור » : « אדום – אפלשטור"א » [= Plâtre – rouge] ; Jastrow, (*Supra*, n. 994).

[1001] Pline, *Historia Naturalis*, 25, 94, 147 (trans. W. H. S. Jones, *LCL* 240–241) : « epiphoris, quod certum est, medetur et oculorum dolori radix tusa cum rosaceo et vino » ; Jackson, (*Supra*, 994), 2241. Certaines sources romaines font état de vin noir utilisé comme l'un des composants d'un collyre pour guérir les yeux, cf. par exemple : Pline, *ibid.*, 149 : « Sucus ex his sole densatur, item radicis tusae vel in vino nigro ad tertias decoctae ». Toutefois, il s'agit en réalité de vin rouge, cf. *LCL*, *Ibid.*, 242 n. b. Sur l'utilisation du « vin noir » en Judée depuis les temps bibliques, cf. A. Demsky, "Dark Wine from Judah", *IEJ* 22 (1972), 233–234.

[1002] En effet, le fait que les Rabbins ne se soient même pas donnés la peine d'expliquer la formule : « קילור של עבודה זרה », prouve irrécusablement que cet élément était répandu en Palestine à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud* et bien connu de la population juive.

locales. Parmi les centaines de statuettes découvertes en Égypte, certaines sont bien conservées et on peut encore distinguer la peinture noire qui maquillaient leurs yeux.[1003] Ceci semble prouver que l'expression « *Qilor* de l'idolâtrie » ne désigne pas les cultes égyptiens, étant donné que, comme nous l'avons montré précédemment, les Rabbins parlent expressément d'un collyre de couleur rouge. De plus, la répartition des cultes égyptiens en Palestine romaine, abstraction faite de celui de Sérapis, est tant clairsemée,[1004] qu'il serait assez improbable de conclure que les Rabbins entérinèrent leur loi sur le *Qilor* de l'idolâtrie, sur la base d'une réalité religieuse égyptienne assez inexistante.

6.2.2. *La religion grecque et le* Qilor

Selon Platon (428–348 a. C. environ) il ressort qu'en Grèce on avait pour habitude de peindre les yeux des statues en rouge.[1005] Sur des têtes de statues excavées en Grèce datant des époques archaïque et classique, on observe que les yeux étaient peints en couleur, parfois en rouge.[1006] Il semblerait d'ailleurs que depuis l'époque hellénistique et ce, jusqu'au temps de l'empire romain, le monde grec avait pour coutume de peindre les statues en utilisant des couleurs, qui malheureusement dans la plupart des cas, ne résistèrent pas à l'érosion du temps.[1007] Cela dit, la littérature gréco-latine laisse entendre que

---

[1003] Concernant Isis, cf. F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine*, EPRO 76, Leiden 1979, 165 no 1 ; 168 no 12, pl. VIII ; 168–169, no 13, pl. IX ; 183 no 52, pl. XXXIII ; 185 no 55 ; 187 nos. 61–62, pls. XXXVII–XXXVIII ; 194, nos 85–86 ; 211–212 no 134. Concernant Horus-Harpocrate son fils, cf. *Ibid.*, et spécialement, 211 no 133 ; 224 no 190 ; 225 no 193 ; 226 no 194 ; 236 nos 232 ; 236. Signalons toutefois, une statuette d'Horus-Harpocrate dont les yeux sont peints en jaune, *Ibid.*, 214, no 240. À propos de Sérapis, cf. *Ibid.*, 266 no 345, pl. CXXV. Concernant des prêtres et des prêtresses d'Isis, cf. *Ibid.*, 194 no 85 pl. XLIV ; 260 no 331. En Égypte on trouva aussi des têtes de statues monumentales décrivant des monarques ptolémaïques, et il semblerait que leurs yeux furent aussi peints en noir, cf. C. Jacq, *Les Égyptiennes – Portraits de femmes de l'Égypte pharaonique*, Paris 1996, 181.

[1004] Voir précédemment dans le chapitre traitant de « la femme qui allaite et Sérapis ».

[1005] Platon, *Politeia*, 4, 420.

[1006] Cf. par exemple, P. Walters, « Marmorkopf aus Amorgos », *MKDAI* 16 (1891), 46–58 ; K. T. Frost, "The Statues from Cerigotto", *JHS* 23 (1903), 233–234, fig. 4. Et sur les *Couroi* et les *Daedalica* découverts en Grèce, dont les cheveux, les lèvres et les yeux furent peints en rouge, cf. Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque*, I, Paris 1935, 266.

[1007] G. M. A. Richter, *The Sculpture and the Sculptors of the Greeks*, New Haven 1930, 148 : "Greek sculpture throughout its career was painted, irrespective of whether its material was limestone, terracotta, wood or marble" ; 149, n. 92.

les anciens Grecs attribuaient une valeur esthétique et symbolique à la décoration des statues par la peinture.[1008] Ce n'est que rarement que les yeux furent peints en rouge.[1009] Concernant les desservants du culte en l'honneur de divinités grecques, et tout particulièrement, pour ceux qui fréquentaient les temples, il convient de souligner que le maquillage des yeux en rouge était fort problématique, notamment pour les femmes. Selon des sources épigraphiques d'époque hellénistique, il était formellement interdit à des femmes au visage fardé d'approcher les temples de Δημήτηρ, Δέσποινα et d'autres divinités. Ainsi par exemple, lors des fêtes en l'honneur de la déesse Déméter qui eurent lieu au III^{ème} siècle a. C., dans la cité de Patraï, aujourd'hui connue sous le nom de Patras, située au nord-ouest du Péloponnèse, il était interdit pour les femmes de maquiller leurs visages, y compris les yeux, de crainte qu'elles ne souillent le temple de la déesse.[1010] Dans une inscription datée de la fin du III^{ème} siècle a. C., découverte à Lykosoura en Arcadie occidentale, figurent les lois de pureté, selon lesquelles on demandait aux femmes de respecter la décence du temple de Despoïna, en ne portant ni bijoux précieux pouvant les ornementer, ni fleurs susceptibles de les embellir, ni couleurs éclatantes à même de les rendre plus séduisantes.[1011] Il est possible que les lois de purification figurant dans cette inscription concernent également les rites à mystères qui subsisteront en ce lieu, au moins jusqu'au II^{ème} siècle au temps de Pausanias, lequel visita le temple de la déesse.[1012] Si telle est la réalité historique, on pourrait conjecturer que l'interdiction absolue de farder les yeux des femmes, avant de pénétrer dans le temple de Despoïna, était encore en vigueur en Grèce à l'époque de la *Mishna*. L'étude de ces sources épigraphiques nous incite par conséquent à penser que l'utilisation de maquillage rouge pour farder les yeux des femmes, devait être considérée comme un acte de souillure à l'égard du sanctuaire grec. Dans les cultes des divinités grecques évoquées, les fidèles n'accor-

---

[1008] Plutarque, *Quaestiones Romanae*, 287d (trans. F. C. Babbitt, *LCL* 146–147) ; M. Robertson, *A History of Greek Art*, I, Cambridge 1975, 394.

[1009] Richter, (*Supra* n. 1007), 153.

[1010] F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques : Supplément*, Paris 1962, no 33 ; B. Le Guen- Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec du V^{ème} au VII^{ème} siècle avant notre ère*, Toulouse 1991, 82–83.

[1011] *Ibid*., M. Jost, *Cultes et sanctuaires d'Arcadie*, Paris 1985, 326–328.

[1012] Pausanias, *Descriptio Graecae – Arcadia*, 8, 37, 2 (trans. W. H. S. Jones, *LCL* 84–85) ; J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, IV, London 1913, 367–371.

daient pas d'importance au paraître en évitant notamment l'apparence fardée. Des femmes agréablement vêtues et entretenues avec en particulier le visage et les yeux maquillés, pouvaient être considérées comme des courtisanes, et de la sorte risquaient-elles de souiller le domaine sacré des temples. Les Grecs étaient effectivement très stricts sur la question de l'intégrité, voire parfois de l'abstinence, sexuelle exigée du personnel sacerdotal, ainsi que des fidèles qui se rendaient dans les temples.[1013]

6.2.3. *La religion romaine et le* Qilor

Pline l'ancien (23–79) stipule que les généraux romains vainqueurs au combat avaient jadis pour habitude de fêter leur victoire, déguisés en Jupiter, leur visage étant fardé avec un produit dénommé en latin par les termes de *Minium* ou bien *Cinnabar*, c'est-à-dire une poudre fine de cinabre, d'un rouge éclatant tirant plus ou moins sur l'orangé, employée notamment en peinture et pour la fabrication des fards. Toutefois, les informations de Pline ne nous permettent pas d'inférer que la coutume d'utiliser ce vermillon d'antimoine persista jusqu'au I^er^ siècle de l'ère commune.[1014] Les prêtres romains de l'ordre des

---

[1013] Burkert, *Greek Religion*, 87 : "Hence within the sanctuary everything is forbidden which would produce a *miasma* – sexual intercourse, birth and death." Le terme grec μίασμα signifie une impureté ou bien un sacrilège dû à une souillure. Le phénomène de la prostitution sacrée n'existait probablement pas en Grèce aux époques hellénistique et romaine à quelques exceptions près, inversement aux coutumes orientales qui privilégiaient depuis la haute-antiquité une telle attitude envers les divinités, ainsi en Mésopotamie, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, II, Leiden 1977, 430–431. En Asie Mineure, cf. *Ibid.*, 433 & n. 4–8 ; V. Haase, *Hetthitische Bergötter und hurritische Steindamonen*, Mainz 1982, 26. En Syrie-Phénicie, cf. *Supra*, n. 274–275. En Arabie, cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1927, 10–15. Certains chercheurs prétendirent d'ailleurs que la prostitution sacrée existait aussi à Corinthe, cf. Hajjar, *Ibid.*, 433–434. Toutefois, d'autres historiens des religions ne partagèrent pas cette opinion, cf. par exemple H. Conzelmann, « Korinth und die Mädchen der Aphrodite », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1967), 245–261. Il semblerait donc que la prostitution sacrée fut inexistante dans le monde grec, excepté à Chypre, où l'on adorait ainsi Aphrodite, dont le culte fut cependant influencé par nombre d'éléments cultuels orientaux, cf. V. Pirenne, "Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes", in : E. Lipínski (ed.), *Studia Phœnicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.E.*, Leuven 1987, 145–146. La prostitution ainsi que toute chose, rappelant de près ou de loin la sensualité féminine, telle que du fard coloré pour les yeux, semblent donc avoir été incompatibles avec l'ambiance religieuse caractérisant les temples grecs, cf. Burkert, *Ibid.*, et tout particulièrement : R. Parker, *Miasma – Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1990², 83 n. 36.

[1014] Pline, *Historia Naturalis*, 33, 36, 112 (trans. H. Rackham, *LCL* 84–85). Sur

Lupercii revêtaient des peaux de bête pour leur ressembler. Cet attifement représentait un élément cultuel important en l'honneur de l'ancien dieu latin du menu bétail : *Faunus*. Des prêtres de cette confrérie furent encore aperçus au IV[ème] siècle. Ils avaient, outre leur accoutrement, le visage peint avec de la glaise.[1015] Cicéron signale, au demeurant, que ces prêtres avaient pour coutume, et ce depuis des siècles, d'enduire leurs corps d'huile et de parfum.[1016] Plutarque (46–125) fait remarquer que lors de la fête des Lupercales on égorgeait un bélier, avec le sang duquel on enduisait les fronts de deux jeunes gens qui assistaient à la cérémonie.[1017] Dans la confrérie des *Fratres Arvales* on adorait à Rome la déesse *Dea Dia*, en l'honneur de laquelle, on enduisait notamment sa statue d'un onguent (*unguentum*) parfumé.[1018] En dépit du fait que ces coutumes ancestrales persistèrent au moins jusqu'au IV[ème] siècle,[1019] il n'y a pas de preuves que ces enduits furent particulièrement destinés au maquillage des yeux. Il n'existe, par ailleurs, aucun témoignage littéraire ou archéologique attestant ces coutumes en Palestine romaine. Il faut aussi signaler le fait qu'à Rome, les différents cosmétiques usités pour maquiller les yeux, étaient majoritairement de couleur noire.[1020] C'est pour toutes ces raisons qu'il est fortement improbable que l'apophtegme talmudique citant « le *Qilor* de l'idolâtrie », fasse référence à un rite romain.

6.2.4. *Les cultes de Syrie-Phénicie et le* Qilor

Il nous semble que cette expression rabbinique fait intimement référence, aux cultes arabo-syriens caractérisant, de beaucoup, l'ensemble du paganisme régional. Notons tout d'abord, qu'en Palestine romaine et byzantine, on avait pour habitude d'utiliser du vin pour guérir les infections de l'œil. Au VI[ème] siècle, un médecin dénommé Alexandre de Tralles (525–605), qui œuvra successivement en Espagne,

---

l'utilisation dans le monde gréco-romain, du minerai d'antimoine pour des besoins médicamenteux, notamment, le traitement des malades atteints d'affection oculaire, cf. J. F. Healy, *Mining and Metallurgy in the Greek and Roman World*, London 1978, 248.

[1015] Lactance, *Divinae Institutiones*, 1, 21, 45 (Trad. P. Monat, Sources chrétiennes, 326, Paris 1986, 227 & n. 3) : « personati aut luto obliti ».

[1016] Cicéron, *Philippicae*, 13, 15, 31 (trans. W. C. A. Ker, *LCL* 582–583).

[1017] Plutarque, *Romulus*, 21, 4–5 (trans. B. Perron, *LCL* 156–159).

[1018] D. Porte, *Le prêtre à Rome – Les donneurs de sacré*, Paris 1995, 112.

[1019] J. Toutain, « Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la purification de la Vierge », *RHR* 79 (1919), 1–13.

[1020] J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*, Paris 1990[5], 199.

en Gaule ainsi qu'en Italie, exprima son admiration envers le vin d'Ascalon, qu'il utilisait comme principal composant, dans l'élaboration d'un collyre pour le traitement d'une infection bactérienne de l'œil.[1021] Le culte principal d'Ascalon à l'époque impériale fut, à n'en pas douter, celui de Derkêto (Δερκέτω) ainsi que nous l'avons déjà évoqué à maintes reprises précédemment. Cette déesse, assimilée à Atargatis, la *Dea Syria*, représentait le parèdre féminin des triades syriennes. Elle fut adorée dans de nombreuses cités de Palestine indépendamment d'Ascalon, telles que : Néapolis-Sichem, Césarée-Maritime, Ptolémaïs-Akko, etc . . . Dans l'opuscule *de Dea Syria*, attribué à Lucien de Samosate (125–192 env.), l'auteur décrivit amplement le culte d'Atargatis dans son temple situé à Hiérapolis-Mabbog. Nous avons montré précédemment que ce sanctuaire était connu des Amoraïm œuvrant au III[ème] siècle, en tant que l'un des cinq temples païens qui, selon eux, fonctionnaient perpétuellement.[1022] Les Sages partageaient l'opinion, selon laquelle, le paganisme prévalait dans la cité d'Ascalon à l'époque du Talmud.[1023] On notera avec beaucoup

---

[1021] Alexandre de Tralles, *Περὶ θεραπείας ὀφθαλμῶν* [*Über die Pflege der Augen*], II, 2, Th. Puschsmann (ed.), Leipzig 1878 [réimp. Amsterdam 1963], 53 : « χυλοῦ ἠριγέροντος σκεύαζε. ἐγὼ δὲ μετ' ὄινου ' Ασκαλωνίτου οἶδα τοῦτο σκευαζόμενον » ; P. Mayerson, "The Use of Ascalon Wine in the Medical Writers of the Fourth to the Seven Centuries", *IEJ* 43 (1993), 171 : "He [i. e. Alexander of Tralles] [. . .] states : "The medication is prepared with the juice of groundbel [senecio vulgaris] ; but I know that it is also prepared with Ascalon wine". Voir aussi dernièrement le travail intéressant d'E. Dvorjetski, "The Economic Activity and Special Agricultural Products of Ascalon from the Hellenistic to the Byzantine Periods", in : A. Sasson, Z. Safrai & N. Sagiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel-Aviv 2001, 127. (héb.) À propos de la renommée que connaissait le vin ascalonite, un des meilleurs de la région, en Syrie et en Égypte, voir dans l'ouvrage, dont l'auteur est anonyme, en date de l'an 359 environ : *Expositio totius mundi et gentium*, (ed. J. Rougé, Paris 1966, 29) : « Ascalon et Gaza [. . .] mittunt omni regioni Syriae et Aegypti vinum optimum ». Voir encore à ce propos, S. Klein, *Sefer Hayishouv* I, Jérusalem 1939, 166. (héb.) ; M. Avi-Yonah, "The Economics of Byzantine Palestine", *IEJ*, 8 (1958), 50.

[1022] *TB 'Avoda Zara* 11b.

[1023] *TB Ketoubot* 26b : « אשקלון דיד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן ». Parmi les sanctuaires en activité durant toute l'année sans interruption, on doit signaler notamment : « צריפא שבאשקלון », cf. *TB 'Avoda Zara* 11b. Il semblerait qu'il soit fait ici référence au temple de Sérapis, situé au nord d'Ascalon, dans un endroit portant le toponyme : Khirbet a-Saraf [= Sérapis ?], cf. S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of archaeology*, London 1930, 180 ; E. Friedheim, "The Pagan Cults of Ascalon during the Roman Period", in : A. Sasson, Z. Safrai & N. Sagiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel-Aviv 2001, 159. (héb.) Pour une autre interprétation de ce passage, cf. E. Dvorjetski, "'Zrifa in Askalon' – A Talmudic Reality in the Art of Fine Metal Work in Eretz-Israel in the Roman and

d'intérêt, que l'expression « *Qilor* de l'idolâtrie » correspond merveilleusement bien, aux cultes syriens en général, et particulièrement à celui de la déesse syrienne, attesté à Ascalon, où, rappelons-le, on produisait un collyre, unique en son genre, composé de vin. Apulée (125 – après 170) releva que lors de la procession tonitruante en l'honneur de la *Dea Syria*, les participants, qui parfois frôlaient la démence en se mortifiant pour la déesse, enduisaient leur visage de glaise et fardaient leurs yeux d'un maquillage sulfureux de couleur.[1024] Il est fort vraisemblable que les Sages palestiniens purent donc désigner cet élément cultuel, par les termes de *Qilor* de l'idolâtrie. Une preuve supplémentaire témoignant de la teneur cultuelle syrienne de cette expression, réside dans les actes de l'empereur romain d'origine syrienne, Élagabale (218–222). Ce dernier, introduisit à Rome le culte du bétyle solaire d'Émèse, sa ville natale en Syrie, et c'est la raison pour laquelle il fut surnommé : Heliogabalus. Il avait pour habitude d'apparaître en public vêtu comme les prêtres syriens du Soleil. Ses yeux étaient maquillés de couleur rouge, ainsi que l'atteste explicitement Dion Cassius (155 – après 229)[1025] et implicitement Hérodien (auteur d'origine syrienne – III^{ème} siècle).[1026] Ce particularisme fait partie d'une longue liste d'usages syriens, totalement étrangers à la religion civique des Romains, que l'empereur en question s'évertua à introduire à Rome.[1027] À la suite des travaux de Robert Turcan,

---

Byzantine Periods", *Tarbiz* 63 (1994), 27–40. (héb.) Quant à l'anecdote relatant la chasse aux sorcières que Simon b. Shatah (au II^{ème} siècle a. C.) organisa à Ascalon, qui comporte plusieurs éléments rappelant les cultes de Dionysos et d'Aphrodite, cf. Efron, (*Supra*, n. 734), 298–320. (héb.). Pour une interprétation différente, cf. T. Ilan, "A Witch-Hunt in Ashkelon", in : A. Sasson, Z. Safrai & N. Sagiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel-Aviv 2001, 135–146. (héb.)

[1024] *Apulei Madaurensis Metamorphoseon*, 8, 27 (trans. J. Arthur Hanson, *LCL*, 110–111) : « Die sequenti variis coloribus indusiati et deformiter quisque formati, facie caenoso pigmento delita et oculis obunctis graphice prodeunt » ; Le Glay, (*Supra*, n. 379), 244 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 137.

[1025] Dion Cassius, *Historia Romana*, 80, 14, 4, (trans. H. B. Foster, *LCL*, 464–465) : « καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐνηλειφετο ψιμυθίῳ τε καὶ ἐγχούσῃ ἐχρίετο » Parmi toutes les coutumes orientales caractéristiques de cet empereur, Dion Cassius mit notamment l'accent sur la coutume que partageait cet empereur de farder ses yeux avec un maquillage de couleur rouge, cf. également : R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du Soleil*, Paris 1985, 125.

[1026] Hérodien, 5, 6, 10 (trans. C. R. Whittaker, *LCL*, 56–57) : « προῄει τε ὑπογραφόμενος τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὰς παρειὰς ἐρυθραίνων, φύσει τε πρόσωπον ὡραῖον ὑβρίζων βαφαῖς ἀσχήμοσιν. » Il ressort de ce passage, que l'empereur Élagabale maquillait effectivement ses yeux, mais la couleur exacte est inconnue. En revanche, il fardait ses joues en rouge, et selon Hérodien, le maquillage du princeps était très rebutant, cf. *Ibid.*

[1027] Sur la coutume syrienne d'offrir des sacrifices humains, surtout des enfants,

on pourrait conjecturer que le fard utilisé par Élagabale pour maquiller ses yeux était d'origine arabo-syrienne connue sous la dénomination de : Khôl (Khoeul, Khul) ;[1028] Il s'agissait d'un onguent visqueux de couleur noire ou rouge sombre, dont se servaient les populations arabes pour protéger leurs yeux des méfaits du Soleil et du désert.[1029] Il convient à ce stade de notre démonstration, de signaler que les termes hébraïques ou araméens de : כחלא, כחול, כוחל, décrivant une crème épaisse destinée parfois à soigner les yeux, mais le plus souvent, à les maquiller, apparaissent très souvent dans la littérature talmudique.[1030] Selon J. Preuss, le mot grec Κολλύριον, n'est autre

---

qu'Élagabale tenta d'introduire à Rome, cf. Dion Cassius, *Historia Romana*, 80, 11 (trans. H. B. Foster, *LCL*, 456–457) ; Aelius Lampridius, *SHA – Antoninus Elagabalus*, 8, 1 (trans. D. Magie, *LCL*, 120–121) ; A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène – L'Arabie pétrée et les arabes du nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'Islam*, Paris 1929, 431 & n. 4. Sur l'interdiction de consommer du porc chez Élagabale, faisant nettement référence à un interdit syrien bien plus vaste, ainsi que nous l'avons vu antérieurement, cf. Hérodien, 5, 6, 9 (trans. C. R. Whittaker, *LCL*, 54–57). Concernant la circoncision comme coutume orientale, influencée peut-être par le judaïsme, partagée par cet empereur, cf. Dion Cassius, *Ibid.* Sur les « chants barbares », probablement en araméen, qui accompagnaient les sacrifices pour le bétyle, des hymnes dont la signification, était manifestement inaccessible aux citoyens de l'*Vrbs*, cf. Dion Cassius, *Ibid.* Quant à l'accoutrement syrien et parthe que revêtait Élagabale, cf. H. Seyrig, « Caractères de l'histoire d'Émèse », *Syria* 36 (1959), 191. Élagabale adorait aussi la déesse syrienne Salammbô, qui fut identifiée avec 'Atar'ata-Atargatis, cf. Aelius Lampridius, *Ibid.*, 8, 3 (trans. D. Magie, *LCL*, 122–123). Le dégoût et la répulsion que des auteurs romains, hellénophones et latinophones, tels que Dion Cassius, Hérodien et Aelius Lampridius, manifestèrent vis-à-vis de ces rites, en l'occurrence envers le maquillage des yeux (voir note précédente), prouvent de surcroît que le « *Qilor* de l'idolâtrie » des Rabbins, n'était pas un usage cultuel gréco-romain mais bien oriental.

[1028] Turcan, (*Supra*, n. 1025).

[1029] Le vocable arabe transposé en caractères latins est le suivant : al-Kuhl. Durant l'antiquité ainsi qu'au moyen-âge, les arabes utilisaient essentiellement trois sortes de crèmes pour traiter les infections de l'œil. La première se nomme *Kuhl asfar*, dont la couleur est grise. Elle était destinée aux yeux des enfants. La seconde était de teinte turquoise et fut appliquée pour le traitement d'infections, diagnostiquées comme étant d'origine bactérienne, (?) cf. B. R. Sanguinetti, « Quelques chapitres de médecine et de thérapeutique arabes », *JA* 6ème série, 7 (1866), 320–321. Ce produit est, en réalité, un dérivé du vermillon d'antimoine (*Stibium*), qui, hormis ses propriétés curatives, était utilisé pour des besoins cosmétiques pour embellir le visage et tout particulièrement les yeux, bien que les rendant visiblement adipeux, cf. E. Wiedermann, « al-Kuhl », *The Encyclopedia of Islam*, 28 (1924), 1110–1111 ; E. Wiedermann & J. W. Allan, « Kuhl », *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, 5 (1986), 357–358. Le « Kôhl » existe en plusieurs teintures, dont le rouge foncé, cf. Wiedermann, *Ibid.*, 1111, ce qui pourrait servir de dénominateur commun avec le *Qilor* rouge de la littérature talmudique.

[1030] Cf. par exemple : *Mishna Shabbat*, 8, 3 ; *Ibid.*, 10, 6 ; *Tosefta Shabbat*, 8, 10 (éd. Lieberman, 32) ; *Ibid.*, 8, 33 (éd. Lieberman, 36) ; *Ibid.*, 9, 13 (éd. Lieberman, 39) ; *Tosefta Mikvaoth*, 6, 9 (éd. Zuckermandel, 658) ; *Semah'ot*, 11, 8 : « האשה שמת חמיה, או

qu'une retranscription du vocable sémitique : Khôl.[1031] Il est d'ailleurs très important d'affirmer que les Rabbins lièrent le Khôl à des usages magiques[1032] ainsi qu'à des rites polythéistes, de la même manière que le « *Qilor* de l'idolâtrie », ainsi que l'atteste irréfragablement la *Tosefta*.[1033] Ceci prouve que les onguents pour les yeux, qu'il s'agisse

---

אחד מקרובי בעלה, לא תכחול ולא תתקשט », traduction : « La femme dont le beau-père est décédé, ou un des proches de son mari, ni ne se maquillera ni ne se fera attrayante [litt : se décorera]. » ; *Mekhilta de Rabbi Shimon b. Yohaï*, 21, 27 (éd. Epstein-Melamed, 177) : « היה רבו רופא אמר לו : כחול לי עיני וסימאה », traduction : « son maître était médecin, il lui dit : Maquille-moi (ou bien soigne-moi avec du Khôl) les yeux et il le rendit aveugle. » ; *TB Berakhot*, 58a ; *Yoma* 9b ; *Betsa* 22a : « מהו לכחול את העין ביום טוב ? » traduction : « Est-il permis de maquiller (לכחול) l'œil durant la fête [juive] ? » ; *TB ʿAvoda Zara*, 28b : « אמר רב זוטרא בר טוביה : עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת » traduction : « Rav Zoutra b. Touvia dit : un œil qui risque de sortir de sa cavité orbitale [littéralement : qui s'est révolté] durant le Shabbat, il est permis d'y mettre du Khôl [pour le guérir]. » ; *TB Nida* 67a. La racine de ce terme se trouve déjà dans la Bible, cf. *Ezéch.*, 23, 40 : « כחלת עיניך », trad. « Tu t'étais enduit les yeux de fard » ; J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, (Trans & ed. F. Rosner), New York 1983, 278 : "The Talmud rarely uses the designation of Kohl for an eye remedy. It is mainly used in the sense of a cosmetic."

[1031] Preuss, *Ibid.* Selon le dictionnaire hébraïque étymologique de Eliézer ben Iehouda, *Thesaurus Totius Hebraitatis et Veteris et Recentioris*, V, Tel-Aviv 1928, 2322 n. 1, a, le terme Khôl apparaissant dans la littérature talmudique est philologiquement d'origine arabe, à comparer avec *Supra*, n. 1029. L'analogie des termes Κολλύριον et Khôl est d'ailleurs corroborée par les sources talmudiques mêmes. La tradition midrashique palestinienne rapportée plus haut (note 999), présentant les dires de R. Shimon b. Laquish évoquant le « *Qilor* rouge » (קילורית אדומה), est effectivement reproduite dans deux exégèses babyloniennes avec l'emploi du vocable araméen « כוחלא », [c'est-à-dire : le Khôl] au lieu du terme *Qilor*, cf. *TB Shabbat*, 62b [L'auteur de ce texte est ici l'Amora babylonien Rava b. Rav ʿIlaï selon l'édition imprimée de Vilna, toutefois les manuscrits, notamment celui de Munich, attribuent ce texte à un Sage bien mieux connu : Rav ʿOula, cf. Hyman, (*Supra*, n. 8), 1060 ; 974 ; R. N. Rabbinowicz, *Dikdukei Soferim – Shabbat ; Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, Munich 1875, 130 (héb.), un Amora palestinien du IV^{ème} siècle qui émigra en Babylonie] ; *TB Yoma*, 9b : « דהוו מליין כוחלא עיניהן » trad. « qui enduisaient leurs yeux de Khôl » [Ces paroles sont ici attribuées à R. Yonathan, Amora palestinien œuvrant au III^{ème} siècle]. Autrement exprimé, selon l'avis des Sages palestiniens rapportés dans le *TB*, ou bien selon les rédacteurs babyloniens du *TB*, le *Qilor* de la tradition palestinienne correspondait indiscutablement au Khôl oriental.

[1032] *TB Shabbat*, 10b : « . . . de là, Rabban Shimon b. Gamaliel dit : Celui qui donne à manger [litt : du pain] à un enfant doit en informer sa mère. Comment le fait-il ? Il lui met de la pommade [probablement sur le visage] et du Khôl (כחלא) [autour de son œil, *commentaire de Rashi*, loc. cit.], et de nos jours puisque nous craignons [l'influence néfaste de] la sorcellerie [והאידנא דחיישינן לכשפים] (et donc on ne peut pas mettre du Khôl ?)] comment doit-on procéder ? Rav Papa dit : on le barbouille avec ce qu'on lui a donné à manger. » ; *TB Betsa*, 16a. Ce texte implique par conséquent qu'au III–IV^{ème} siècles, le Khôl était utilisé dans le cadre de rites magiques non-juifs.

[1033] *Tosefta Makot*, 4 (3), 15 (éd. Zuckermandel, 443) : « הכותב כתובת קעקע בבשרו של חברו שניהם חייבין [. . .] אחד שונג ואחד מזיד שונג פטור מזיד חייב, ואינו חייב עד

de « *Qilor* de l'idolâtrie » ou de « Khôl pour l'idolâtrie » appartiennent au même phénomène cultuel. Il n'est d'ailleurs pas impossible que le « *Qilor*/Collyrium de l'idolâtrie » représente une variante tardive, syncrétiquement hellénisée, du « Khôl pour l'idolâtrie » caractéristique du culte d'Atargatis et de la religion solaire d'Émèse. Pour encore mieux illustrer les rapports étroits qui existaient entre ces deux cultes syriens, il convient de rappeler la description d'Hérodien concernant les noces que l'empereur Élagabale organisa entre le bétyle émésien et la déesse céleste des Phéniciens : Tanit/Dea Caelestis.[1034] Cette divinité fut assimilée à Aphrodite Ouranie,[1035] laquelle fut identifiée comme nous l'avons vu précédemment à Derkêto, la déesse poliade d'Ascalon.[1036] Ces comparaisons syncrétiques ne sont pas virtuelles, elles sont bien au contraire confirmées par l'archéologie. Sur un linteau découvert à Rome en 1901, on aperçoit un bétyle flanqué de deux divinités féminines : Athéna et Aphrodite Ouranie.[1037] Ce vestige prouve notamment que le culte d'Atargatis (= Aphrodite Ouranie) fut intimement lié à celui du bétyle d'Élagabale. Cette association permet désormais d'expliquer l'usage rituel du *Qilor* dans le cadre religieux de ces deux cultes orientaux.[1038]

שיכתוב ויקעקע בדיו ובכוחל לעבודה זרה » traduction : « Celui qui fait un tatouage avec de l'encre et du khôl, est coupable dans les deux cas . . . S'il s'agit d'un acte involontaire il est disculpé, mais s'il s'agit d'un acte prémédité il est coupable, [dans le cas de l'acte délibéré] il n'est coupable que s'il a fait le tatouage avec de l'encre et du Khôl destiné à l'idolâtrie. » En *Sifra Qedoshim* 6, 10 (éd. Weiss, 90b) ainsi que dans la *Mishna Makot*, 3, 6 l'élément polythéiste est absent. Toutefois, cf. Maïmonide, *Hilekhot 'Avoda Zara VeHoukot Hagoyim*, 12, 11 (édition imprimée de Constantinople, 1509) qui légiféra en fonction de la version de la *Tosefta* rapportée en début de note.

[1034] Hérodien, 5, 6, 3–4 (trans. C. R. Whittaker, *LCL*, 48–51).

[1035] Hérodien écrit effectivement que les Phéniciens appellent Tanit/Caelestis du nom de : Ἀστροάρης, cf. Hérodien, *Ibid.* Selon le traducteur de l'édition *LCL*, cette dénomination désigne en réalité Astarté/Atargatis, cf. *Ibid.*, 51 n. 3. Voir aussi, F. Cumont, "Caelestis", *RE* 3 (1897), 1247–1250. ; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, 373–376 ; K. Latte, *Römische Religiongeschichte*, Berlin 1960, 346ff ; W. Eisenhut, "Virgo Caelestis", *RE* 9, A (1960), 198–200 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 135–136.

[1036] Teixidor, *The Pagan God*, 96. Et al.

[1037] Cf. par exemple, F. Studniczka, « Ein Pfeilercapitell auf dem Forum », *MDAIR* 16 (1901), 278–282 ; E. Strong, *La scultura romana da Augusto a Constantino*, Firenze 1923, 310–312, figs. 185, 188. Et al.

[1038] Il convient ici de rappeler que dans le culte phrygien de Cybèle, qui perdura à Carthage jusqu'au V^{ème} siècle, les fidèles de la *Magna Mater* avaient pour coutume d'errer dans la ville en demandant l'aumône, leurs cheveux étant parfumés et leurs visages fardés de couleur blanche, cf. Augustin, *De civitate dei contra paganos*, 7, 26 (trans. W. M. Green, *LCL*, 466–469) : « Itemque de mollibus eidem Matri Magnae contra omnem virorum mulierumque verecundiam consecratis, qui usque

En conclusion, l'expression talmudique « *Qilor* de l'idolâtrie » apparaissant dans le *TJ Demaï*, ne correspond pas aux rites païens caractérisant la religion égyptienne, grecque ou encore romaine. Lieberman écrivait en son temps comme il suit : "It is inadmissible that religious rites which excited the curiosity of the multitudes, practices which were constantly talked about, praised and attacked, can have entirely escaped the notice of the Jews."[1039] Ces paroles sont particulièrement adaptées au cas étudié. Les Rabbins de Palestine interdirent de tirer tout profit du « *Qilor* de l'idolâtrie », en raison de sa popularité au sein des païens qui résidaient à Ascalon, à Césarée-Maritime, à Ptolémaïs-Akko, à Néapolis-Sichem, à Aelia Capitolina, dans la région montagneuse de l'Hermon ainsi que dans chaque endroit des régions contiguës à la Palestine romaine, où existaient les cultes d'Atargatis et de ses maints dérivés,[1040] tout comme celui

---

in hesternum diem madidis capillis facie dealbata, fluentibus membris incessu femineo per plateas vicosque Carthaginis etiam a propolis unde turpiter viverent exigebant . . . » La suite de ce texte nous enseigne que Cybèle fut assimilée à Tanit/Caelestis. Les monnaies coloniales de Carthage confortent effectivement cette information, puisque, sur certaines émissions monétaires du principat de Septime Sévère (193–211) on observe une déité syncrétiquement influencée par le motif de Cybèle et de la *Dea Caelestis*, cf. J. Vermeule, *The Cult Images of Imperial Rome* (Archeologica, 71), Rome 1987, 48 & fig. 10, : « Magna Mater ». Puisque Cybèle et Tanit/Caelestis se ressemblent étrangement à Carthage, il n'est pas exclu que les infuences réciproques aient aussi existé dans le cadre rituel de ces cultes. Si tel est le cas, il est envisageable que la teinture du visage en blanc est plus à rattacher au culte de Tanit/Caelestis qu'à celui de Cybèle, au sein duquel cet usage fut, pour autant que l'on sache, inconnu à travers le monde romain, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 35–62 ; 64–75. De plus, la conduite tumultueuse des fidèles de la Grande Mère, décrite par Augustin d'Hippone (354–430), correspond bien à la description de la procession tapageuse des adorateurs de la *Dea Syria*, rendue par Apulée (*Supra*, n. 1024), qui eux aussi se maquillaient le visage et tout particulièrement les yeux. Les desservants du culte métroaque se fardaient cependant avec de la couleur blanche et non avec une teinture rouge, toutefois, il n'est pas impossible qu'il s'agisse là d'une variante cultuelle d'une coutume arabo-syrienne relative à l'utilisation du khôl, étant donné que le culte de Tanit-Caelestis connut assurément de nombreux soubresauts syncrétiques lors de ses pérégrinations depuis le littoral phénicien jusqu'à son implantation à Carthage. Il n'est donc pas improbable que des modifications eurent aussi lieu, en ce qui concerne la teinte du fard usité. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une preuve supplémentaire attestant le maquillage du visage – y compris probablement les yeux – faisant partie d'un cadre cultuel commun aux cultes d'Atargatis-Derkêto, deTanit/Caelestis et à celui du bétyle d'Émèse. Il semble donc évident que le *Qilor* de l'idolâtrie et le « Khôl pour l'idolâtrie », représentent des phénomènes cultuels orientaux semblables.

[1039] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 120.

[1040] Cf. *Supra*, n. 269–273. Il est important de noter qu'à une distance de 6,5 km au Nord-Est de Panias dans le Golan, se trouvent les mines du khôl au sommet du « mont du khôl » (הר כחל), faisant partie de la chaîne montagneuse de l'Hermon. On y produisait du khôl (*Qilor*) qu'on commercialisait ailleurs, notamment en Galilée. Dans une tombe du II[ème] siècle, découverte dans le village gali-

du bétyle d'Émèse.[1041] En adaptant les dires de Lieberman susmentionnés, au cas du *Qilor* de l'idolâtrie, on dira que l'apparence extérieure, suffisamment excentrique et répulsive pour être remarquée, des fidèles d'Atargatis et des prêtres du bétyle d'Élagabale, avec en particulier les yeux fardés de rouge, ne pouvait être ignorée des Juifs. Étant donné que le *Qilor* de l'idolâtrie fut un produit rituel largement utilisé dans les cultes syriens et arabes, au II[ème] et III[ème] siècles de l'ère vulgaire,[1042] les Rabbins interdirent à la population juive d'en tirer profit.[1043]

---

léen dénommé : A'abeline, on excava un bocal en verre rempli de khôl, cf. N. Feig, « A'abelin », *Archaeological News* 86 (1985), 12 (héb.) ; Dar, (*Supra*, n. 383), 259. (héb.) Il semblerait que la coutume de se farder les yeux avec du khôl pâteux subsista chez les femmes arabes, qui habitaient l'Hermon, jusqu'au XIX[ème] siècle, cf. Dar, *Ibid.* & n. 11. Il est d'ailleurs utile de rappeler que le culte féminin essentiel de l'Hermon à l'époque romaine est celui de Leucothéa, identifiée avec Atargatis (cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 167 n. 1658 [héb.]). Comme dans le cas d'Ascalon, on pourrait conjecturer que les païens résidant sur l'Hermon, se maquillaient aussi les yeux avec du khôl pour honorer Leucothéa-Atargatis.

[1041] Le bétyle d'Élagabale apparaît sur les monnaies de Néapolis-Sichem du temps d'Élagabale (218–222), cf. Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 50 no 137, ainsi que sur les monnaies d'Aelia Capitolina, cf. Idem, *The Coinage of Aelia Capitolina*, Jerusalem 1989, 49. Ce culte exista également à Laodicée-Maritime, cf. *Ibid.* ; H. Seyrig, « Une idole bétylique », *Syria* 49 (1963), 18 n. 3. Ce culte exista évidemment à Émèse, voir par exemple : *SEG*, 33 (1983), 379 no 1254 : "Dedication to Theos Helios Elagabalos – 3rd Cent A.D.". Dans le milieu syro-palestinien le culte du bétyle d'Émèse n'est connu qu'au début du III[ème] siècle, lorsque ce culte fut assimilé au culte impérial de l'empereur Élagabale. Il est donc à supposer que les Juifs de Palestine, et parmi eux les Sages, pouvaient se retrouver publiquement face à des rites ayant trait à la religion solaire. C'est un fait que le culte de la colombe, lié – selon nous – directement à celui de la déesse syrienne, fut attesté sur le mont Garizim aux abords de Néapolis-Sichem et que les Rabbins en avaient une connaissance approfondie [cf. *TB Hulin*, 6a : « דמות יונה מצאו לחן בראש הר נריזים שהיו עובדין אותה » ; *TJ ʿAvoda Zara*, 5, 4 (44d) : « ואית דבעי מימר כמין יון אית לחון ומנסכין ליה »], cf. E. Friedheim, "The Pagan Syrian Cults of Neapolis-Shechem after the Bar Kokhba Revolt", *Judea and Samaria Research Studies* 7 (1998), 147–148. (héb) ; Idem, « Sur les relations judéo-samaritaines en Palestine du I[er] au IV[ème] siècle – Entre accommodement et éviction », *ThZ* 60 (2004), 210–211. C'est la raison pour laquelle, il est tout à fait plausible que le culte du bétyle solaire d'Émèse était également connu des Docteurs de la loi, en dépit du fait que jusqu'à présent nous ne puissions invoquer de preuves explicites confirmant cette assertion.

[1042] C'est probablement la période durant laquelle la *baraïta* traitant compendieusement du *Qilor* de l'idolâtrie, fut énoncée. Ceci concorde, du reste, avec les dires d'Apulée qui œuvra durant les années 125 – après 170, ainsi qu'avec l'apparition du culte solaire d'Émèse du temps d'Élagabale (218–222), mais sûrement pas ultérieurement, sans doute en raison du fait qu'après sa mort, l'empereur Élagabale fut condamné à la damnation perpétuelle (*Damnatio Memoriae*). Cette *baraïta* correspond par conséquent à ces cultes, aussi bien d'un point de vue géo-cultuel que chronologique.

[1043] Il est rationnel d'envisager que les Sages rencontrèrent le *Qilor* de l'idolâtrie

L'étude de ce *dictum* halakhique, somme toute assez opaque de prime abord, au regard des *Realia* talmudiques de ce temps, est un élément supplémentaire prouvant, là encore, que les connaissances des Rabbins touchant au paganisme étaient orientées, pour beaucoup, vers les cultes arabes et syriens.

6.3. La forme de la main – La forme du pied

La *Mishna* nous enseigne comme il suit :

> מצא חבנית יד חבנית רגל, הרי אלו אסורין מפני שכיוצא בהן נעבד.[1044]
>
> Traduction : « Quiconque a trouvé la forme d'une main, la forme d'un pied, voilà qu'elles [= les formes] sont interdites, car de tels éléments sont adorés ».

Selon Elmslie et Blaufuss, les dires de la *Mishna* se réfèrent à des *ex-votos* consacrés à Asklépios, le dieu grec de la médecine, par d'anciens malades rétablis de leurs maux, après avoir séjourné dans le sanctuaire du dieu.[1045] M. Hadas-Lebel souleva une objection conséquente face à cette assertion.[1046] Si le *dictum* des Tannaïm visait effectivement

---

essentiellement à Ascalon. Cette cité, était effectivement connue des Rabbins comme un haut-lieu du paganisme palestinien, où perdurait le culte ancestral d'Atargatis/Derkêto, dont les adeptes se maquillaient les yeux avec du fard rouge. De fait, on produisait dans cette cité un collyre composé notamment de vin, réputé à l'époque byzantine pour ses propriétés curatives. Ascalon était, de surcroît, à l'époque impériale une place tournante de l'économie palestinienne, où se rencontraient les marchands arabes, syriens et occidentaux [cf. *Supra*, n. 955], pour commercialiser des produits de toute sorte, dont assurément ce collyre particulier. Il convient aussi de noter, que des Juifs également étaient impliqués dans ces transactions, ainsi que le suggère une inscription funéraire relevée à Jaffa de l'époque romaine, mettant en scène un commerçant juif vendant du *Qilor*, cf. Dar, (*Supra*, n. 383), 259 & n. 9. Ceci dit, force est de reconnaître la défection de sources imputant nommément le *Qilor* de l'idolâtrie à Ascalon. Toutefois, on doit considérer sérieusement les éléments susmentionnés, reliant très probablement cette expression à la réalité religieuse en vigueur à Ascalon à l'époque romaine. Il est cependant certain, que ce phénomène pouvait exister dans tout autre lieu, notamment Néapolis-Sichem, où cohabitaient les cultes d'Atargatis et du bétyle émésien à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*.

[1044] *Mishna 'Avoda Zara*, 3, 2 (selon le manuscrit Kaufmann – éd. Rosenthal, 39).

[1045] Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 45–46 : "I conjecture that the *Mishna* has in mind a class of votive offerings common in the cult of Asklepios, the god of healing, whom the Phoenicians identified with Eshmun. His worship was especially popular in Pergamum and Sidon . . . For instance, Asklepios (λεοντοῦχος) was worshipped at Ascalon. It was customary for patients who had obtained healing at some shrine of Asklepios to dedicate and leave in the temple a small image of that part of their body which had been restored to health." ; H. Blaufuss, *Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst*, Nürnberg 1910, 18.

[1046] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers la littérature rabbinique », 421.

les *ex-votos* symbolisant les membres guéris, on ne saurait alors comprendre la raison pour laquelle les Rabbins focalisèrent exclusivement leur interdit sur la forme de la main et du pied.[1047] Il semblerait, par conséquent, que les Tannaïm n'avaient pas en vue un objet votif en interdisant ces reliefs.[1048] Cette historienne partage, par ailleurs, l'opinion, selon laquelle les formes de main et de pied mentionnées par la *Mishna*, sont à rattacher principalement au culte égyptien de Sérapis, le plus important dieu guérisseur à l'époque impériale.[1049] Ceci indiquerait donc paradoxalement que pour Mme Hadas-Lebel, les formes de pied et de main citées dans la *Mishna* désignent effectivement des éléments cultuels ayant trait au culte de l'un des plus importants dieux guérisseurs de l'antiquité romaine, à savoir Sérapis. Autrement dit, il s'agirait là encore d'objets votifs en l'honneur du dieu égyptien ! Il subsiste, par conséquent, une difficulté qu'il est malaisé de résoudre.[1050] L'objection soulevée par Hadas-Lebel reste toutefois pertinente. Certes, de nombreux exemples de reliefs décrivant aussi bien des mains que des pieds ont été découverts dans tout l'empire romain en relation directe avec des divinités guérisseuses, notamment : Asklépios,[1051] Isis et Sérapis.[1052] Toutefois, les fouilles

---

[1047] *Ibid.*

[1048] *Ibid.*, & 447.

[1049] *Ibid.*, 447. Concernant Sérapis en tant que dieu guérisseur, cf. R. M. Krill, "Roman Paganism under the Antonines and Severans", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 34 ; F. Dunand & C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte – 3000 av. J. C. – 395 apr. J. C. : Anthropologie religieuse*, Paris 1991, 218 ; Burkert, (*Supra*, n. 159), 26 ; F. Dunand, *Isis – Mère des dieux*, Paris 2000, 87 ; E. Friedheim, "Medicine and Pagan Culture in the Land of Israel during the Roman Period", *Jerusalem & Eretz-Israel – A Journal for Land of Israel Studies and Archaeology*, 2 (2004), 8. (héb.)

[1050] Sur cette problématique, cf. Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 447.

[1051] Elmslie, (*Supra*, n. 155) ; Blaufuss, (*Supra*, n. 1045) ; Hadas-Lebel, (*Supra*, n. 1046). Sur un autel d'époque romaine, découvert à Tripoli au Liban, qui fut dédicacé en l'honneur d'Asklépios, on distingue la main droite repliée du dieu, symbolisant manifestement l'action thérapeutique d'Asklépios, cf. P. J. Riis, « Un autel votif de Tripoli », *MUSJ* 46 (1970–1971), 225–231, figs. 1 & 2. Et al.

[1052] Elmslie, *Ibid.* ; Blaufuss, (*Supra*, n. 1045), 15–19 ; Urbach, "The Rabbinical Laws on Idolatry", 230 : "The leg was connected with the cult of Serapis." Voir aussi, W. Deonna, « Le pied divin en Grèce et à Rome », *HP* 11 (1913), 244–245 ; Idem, « Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers », *RHR* 7 (1915), 152–166 ; M. Guaraducci, « Le improte "Quo Vadis" e monumenti affiniti, figurati e epigrafici », *Atti Pont. Accad. – Rendiconti*, 19 (1942–1943), 322ff ; S. Dow & F. S. Upson, "The Foot of Sarapis – Primary Monuments", *Hesperia* (1944), 58–77 ; M. le Glay, « Un "pied de Sarapis" à Timgad en Numidie », in : M. B. de Boer & T. A. Edridge (eds.) *Hommages à M. J. Vermaseren*, II, Leiden 1978, 573–589. Et al. À propos de la place prépondérante occupée par les empreintes de pieds dans le

archéologiques ont démontré que ce phénomène est aussi significatif des cultes de divinités qui n'assuraient pas forcément la guérison des malades. Nous relevons ainsi le cas de l'Artémis éphésienne,[1053] Jupiter Sabazios,[1054] Jupiter Dolichénien,[1055] Jupiter Héliopolitain,[1056] Ida/Yada-Rouma,[1057] des divinités bien éloignées du cadre géographique de l'empire romain, notamment celles du sud-est asiatique et de l'Inde,[1058] et bien d'autres.[1059] En d'autres termes, il s'agit là d'une manifesta-

---

culte isiaque, cf. L. Castiglione, « Tables votives à empreintes de pieds dans les temples d'Égypte », *Acta. Orient. Acad. Scient. Hung.*, 20 (1967), 239–252 ; Idem, « Zum Frage der Sarapis Fusse », *ZASA* (1971), 30–43. Sur des sculptures de pieds en marbre trouvées à Césarée-Maritime, rattachées par Rivka Gersht aux cultes d'Isis et de Sérapis, cf. Idem, "Representations of Deities and the Cults of Caesarea", in : A. Raban & K. G. Holum (eds.), *Caesarea Maritima – A Retrospective after Two Millenia*, Leiden 1996, 305–324 ; Idem, "Isis and Sarapis – Healing Gods", *Michmanim* 13 (1999), 20 fig. 4 (héb.).

[1053] Cette déesse est représentée par le simulacre d'une main sur une monnaie impériale de la cité d'Éphèse, cf. F. Imhoof-Blumer, *Griechische Münzen*, Berlin 1890, 144, pl. VIII, 21.

[1054] Pour la main symbolisant Jupiter Sabazios, cf. Ch. Blinkenberg, *Archäologischen Studien*, (1904), 66–128 ; T. Eisele, « Sabazios », *Roscher's Lexicon*, 4 (1909), 242–250 ; Y. Hajjar, « À propos d'une main de Sabazios au Louvre », in : *Hommages à M. J. Vermaseren*, I, Leiden 1978, 455–472 ; Turcan, *Cultes orientaux*, pl. XXIV, b.

[1055] Pour la main symbolisant Jupiter Dolichénien, cf. P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichénus*, Paris 1951, nos 41 ; 104–105 ; 164 ; 217 ; 318 ; 347 & pl. VIII no 1. La plupart des mains sculptées consacrées à Jupiter Dolichénien porte les initiales suivantes : IOMD, cf. en particulier : *Ibid.*, 38 no 41. Il s'agit d'une main de marbre découverte par un paysan en 1862 dans la ville de Myszkow en Galicie orientale, datée de la seconde moitié du II^{ème} siècle de l'ère commune, consacrée au grand dieu anatolien par un soldat de la *Cohors I Hispanorum miliaria*, qui vénère un dieu nettement militaire. Au dessus de la main, on distingue clairement une représentation de Nikè, la déesse grecque de la victoire, accentuant ainsi davantage l'aspect guerrier de Jupiter Dolichénien.

[1056] Voir par exemple, R. Dussaud, « Main votive au type de Jupiter Héliopolitain – Nouvelles répliques du Jupiter Héliopolitain », in : Idem, *Notes de mythologie syrienne*, 5, Paris 1905, 117–130.

[1057] Cette divinité est nabatéenne. Ida/Yada-Rouma (ידא רומא) signifie, « la main élevée ». Elle apparaît sur une tessère cultuelle relevée à Palmyre ainsi que sur une monnaie nabatéenne. Pour de plus amples renseignements, cf. H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky, A. Caquot, *Les tessères de Palmyre*, Paris 1955, no 444 ; Milik, (*Supra*, n. 172), 431–432 pl. XIII, 2 ; 431 : « Une figuration frappante de l'Idarouma, l'Ange Main-levée vénéré par les Nabatéens, se rencontre sur une monnaie inédite du Cabinet des Médailles à Paris. »

[1058] L. Castiglione, "Footprints of the Gods in India and in the Hellenistic World – Influence or Parallelism ?", *AAS* 21 (1971), 25–36.

[1059] Il convient ici d'évoquer la présence d'une main tendue flanquée de symboles militaires et religieux, notamment sacerdotaux, sur de nombreuses monnaies italiques et gauloises d'époque impériale, cf. Ph. Lederer, « Das Symbol der flachen Hand auf antiken Münzen », *SNR* (1944), 1–6 ; A. J. Reinach, "Signa Militaria", in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* IV/2, Paris 1918 [réimp. Graz 1969], 1313 figs. 6417–6418 ; Hajjar, (*Supra*, n. 1054), 466.

tion religieuse extrêmement répandue dans le bassin méditerranéen et cela, même au-delà des frontières de l'empire romain, laquelle est caractéristique de nombreux cultes qui n'étaient pas systématiquement liés au domaine de la guérison.[1060] Les Sages de la *Mishna* ont interdit spécifiquement les formes de la main et du pied, car elles sont adorées (מפני שכיוצא בהן נעבד). La raison motivant l'interdit précise nettement le dessein des Tannaïm.[1061] Les vues des Rabbins n'étaient donc pas concentrées sur des *ex-votos* que le malade offrait en signe de gratitude à Asklépios ou Sérapis, après le rétablissement de sa main ou de son pied, car en l'occurrence, ni les reliefs de la main ni ceux des pieds ne sont eux-mêmes l'objet de la vénération des fidèles. Ces reliefs ne représentent qu'un moyen d'expression par le biais duquel, le convalescent rendait compte de sa reconnaissance envers le dieu guérisseur. On ne pourrait donc que difficilement considérer ces *ex-votos* comme étant l'objet d'investigation des Sages. De plus, les membres du corps sont quasiment tous représentés en tant qu'*ex-votos* pour les divinités de la santé,[1062] ce qui soulève

---

[1060] Sur le modèle de la main de Dieu figurant sur des monnaies byzantines de l'an 330 dont l'origine est sans doute païenne, cf. J. D. Mac Isaac, "The Hand of God – A Numismatic Study", *Traditio* 31 (1975), 322–328.

[1061] Voir à ce propos les gloses de *Rachi*, sur *TB 'Avoda Zara* 41a, s. v. « שכיוצא בהן נעבד » : « Ils [= les païens] vénèrent exclusivement la forme de la main. »

[1062] Dans le monde antique, on assiste au phénomène de consécrations de simulacres en pierre, en bronze ou bien en marbre, représentant des oreilles, en l'honneur des divinités égyptiennes : Ptah, Isis, Sérapis et Harpocrate. Dans la majorité des cas il s'agit d'offrandes votives pour marquer la gratitude des malades rétablis, cf. H. P. Block, « Remarques sur quelques stèles à oreilles », *Kémi* 1 (1928), 123ff ; S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London 1930, 142, pl. XXXI, 2 ; P. Collat, *Philippes – Ville de Macédoine*, Paris 1937, 452 ; A. Herman & H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, Paris 1952, 347 ; R. Haken, "Bronze Ears Dedicated to Isis", in : *Mélanges A. Salač*, Prague 1955, 170ff, pl. XIff ; Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et romaine*, Paris 1970, 167–168 ; M. Cristofani, « Un rilievo votivo da Pisa con dedica ai θεοί ἐπηκοοί », *SCO* 19–20 (1970–1971), 343–346, pl. I. Des yeux et des oreilles figurent sur une gemme excavée à Minos, cf. A. Evans, *The Palace of Minos*, II, London 1928, 842, fig. 557. En Afrique du Nord, plusieurs stèles funéraires en forme d'oreille d'époque hellénistique furent découvertes, cf. P. Lambrechts & L. van der Bergue, « La divinité oreille dans les religions antiques », *BIHBR* 31 (1955–1957), 280. Dans la ville d'Arles on découvrit deux autels sur lesquels on distingue clairement une paire d'oreilles ainsi qu'une dédicace en l'honneur des oreilles de *Bona Dea*, cf. R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, EPRO 30, Leiden 1972, 60. À Délos, des oreilles votives furent consacrées à Apollon, Aphrodite et Atargatis, en plus des divinités égyptiennes susmentionnées, cf. A. Hauvette-Besnault, *BCH* 6 (1882), 487ff ; Bruneau, *Ibid.*, 167–168. Pour les organes sexuels, mâles et femelles, consacrés en Syrie à des divinités telles que Dionysos, cf. H. Seyrig, « Deux simulacres antiques des organes sexuels », *Antiquités syriennes*, 6, Paris 1966, 151–156. Ces objets sont quasiment tous

l'objection suivante : Pourquoi la main et le pied furent-ils les uniques membres à avoir été proscrits par la législation rabbinique ? C'est précisément parce que les formes de la main et du pied étaient vénérées en tant que telles, ou comme le fit remarquer pertinemment W. Deonna, la main et le pied symbolisent en tant que tels, les membres du dieu adoré.[1063] Samuel, un Amora babylonien du III[ème] siècle de l'ère vulgaire, stipula, en effet, que les reliefs de la main et du pied sont interdits car ils se dressent sur un piédestal.[1064] Il semble évident dans le cas présent, que Samuel ne parlait pas d'un *ex-voto*, mais bien de reliefs de main et de pied représentant le dieu en personne. Puisque nous avons montré précédemment la prépondérance du paganisme syrien dans le milieu religieux de la Palestine romaine, on devrait, une fois encore, rapprocher tout particulièrement l'invective mishnaïque des cultes syriens. Sur une monnaie de Ptolémaïs-Akko du III[ème] siècle, on aperçoit très nettement la forme d'un pied accompagné d'un fouet et d'un caducée.[1065] Meshorer et Hadas-Lebel prétendirent que ce pied symbolise Sérapis.[1066] Toutefois, puisque les archéologues découvrirent sur les hauteurs du mont

---

votifs, par conséquent, si les Rabbins interdirent les formes de la main et du pied en raison de leur caractère votif, nous aurions alors espéré trouver une interdiction semblable à l'égard d'autre représentations votives d'organes tels que : les oreilles, les yeux, les organes sexuels etc . . .

[1063] Ce chercheur prétendit à juste titre que la représentation statufiée d'un membre corporel, surtout lorsqu'il s'agit d'un vestige monumental, n'est pas un *ex-voto*, mais bien une réplique en miniature du dieu vénéré, cf. Deonna, (*Supra*, n. 1052 – I[ère] publication), 246 ; Idem, « Les collections archéologiques et historiques etc . . . », *Genava* 2 (1924), 32 ; Merlat, (*Supra*, n. 1055), 39. L'opinion de Deonna fut assurément une grande nouveauté, comparativement à la thèse alors généralement admise par la recherche historique, selon laquelle ces objets furent tous votifs, ou bien témoignaient de la présence du dédicant dans le temple du dieu. Toutefois, tous les travaux de recherche d'alors rattachent ces objets aux dieux guérisseurs, cf. J. H. Mordtmann, « Zur Epigraphik von Kyzikos », *AM* 6 (1881), 122 ; W. Amelung, « Ex-voto an Asklepios », *ARW* 8 (1905), 159 ; K. Lanckoronski, *Städte Pamphyliens und Pisidiens*, Unter Mitwirkung von G. Niemann & E. Peterson, II, Wien 1890–1892, 220 ; 232. Bien après que Deonna ait exposé sa vision novatrice, on rencontra encore la thèse obsolète en question, cf. J. Hatzfeld, « Inscriptions de Panamara », *BCH* 51 (1927), 106 ; Guaraducci, (*Supra*, n. 1052), 308. Signalons, au demeurant, que dans cette dernière étude, l'auteur établit exhaustivement, suivant les provinces de l'empire romain, une liste instructive de tous les monuments connus à son époque décrivant les formes de main et de pied, cf. *Ibid.*, 308–315, Et al.

[1064] *TB 'Avoda Zara*, 41b : « בעומדין על בסיסן : תרנמה שמואל . . . ».

[1065] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 15 no 15 (époque de Philippe l'arabe, 244–249) ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers la littérature rabbinique », 421.

[1066] *Ibid.*

Carmel un pied monumental de marbre, dédié par un colon de Césarée-Maritime du nom de Gaius Iulius Eutychas, à Zeus Heliopolitès Carmelos,[1067] il est à supposer que le pied décrit dans la numismatique de Ptolémaïs représente aussi le dieu de Baalbek, dont le culte occupa une place centrale dans la vie religieuse de la cité à l'époque romaine.[1068] Il est donc logique de supposer que le pied figurant sur les émissions monétaires de Ptolémaïs-Akko appartient plus à l'iconographie du grand dieu de Baalbek qu'à celle de Sérapis.[1069] Deonna mis également l'accent sur le phénomène de la consécration de sandales en l'honneur de divinités païennes, comme faisant partie d'un culte plus général à l'égard des pieds.[1070] Selon ce critique, le croyant consacrait ses sandales aux divinités dans le but d'obtenir, non seulement la protection du dieu, mais aussi pour être assuré d'emprunter le droit chemin.[1071] À en croire ce chercheur, il ressort qu'à l'instar des pieds statufiés, les sandales également furent considérées comme étant des divinités à part entière.[1072] Ces allégations nous permettent peut-être de comprendre le *dictum* rabbinique qui envisage la possibilité de répudier la belle-sœur d'un Juif, lequel refuse de l'épouser, suite au décès de sa femme, par l'intermédiaire d'une sandale appartenant à une idole (זרה סנדל של עבודה) ou bien d'une sandale offerte notamment en *ex-voto* à une divinité païenne. (סנדל של תקרובת עבודה זרה).[1073]

[1067] M. Avi-Yonah, "Mount Carmel and the God of Baalbek", *IEJ* 2 (1952), 124 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, no 227 ; Idem, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, II, Leiden 1977, pl. XXXIII ; Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 125 n. 1267 ; 126 n. 1270. (héb.)

[1068] E. Friedheim, "The Syrian Pagan Cults of Ptolemais-Akko during the Hellenistic and Roman Periods", in : J. Schwartz, Z. Amar & I. Ziffer (eds.), *Jerusalem & Eretz Israel – The Arie Kindler Volume*, Ramat-Gan – Tel-Aviv 2000, 90–92. (héb.) Et al. Il convient ici de mentionner le fait que dans une source d'eau située à proximité de Baalbek, portant le nom de 'Eïn el-Goug, on découvrit un pied en or qui, selon Hajjar, représente sans l'ombre d'un doute celui du simulacre de Jupiter héliopolitain, et non pas un pied votif, qui aurait pu être convié en cet endroit par un malade hypothétique, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 126 no 114.

[1069] Friedheim, *Ibid.*

[1070] Deonna, (*Supra*, n. 1052 – I[ère] publication), 248–252.

[1071] *Ibid.*, 250–251.

[1072] *Ibid.*, 251.

[1073] *TB Yevamot*, 103b–104a ; *Rashi*, *Ibid.*, s. v. « של עבודת כוכבים » ; Maïmonide, *Mishné Tora – Hilekhot Yiboum VeHalitsa*, 4, 20. Il n'est pas improbable que le commentaire de ces Rabbins médiévaux soit basé sur la *Mishna Sanhédrin*, 7, 6 selon laquelle quiconque parfume, habille et chausse la statue de la divinité transgresse un commandement biblique (הסך המלביש והמנעיל עובר בלא תעשה . . .). Voir à ce propos : S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiana 1915, 367ff.

6.4. Liste d'éléments cultuels païens mentionnés dans la littérature talmudique

6.4.1. *Objets de culte*

Les Sages de la *Mishna* et du *Talmud* connaissaient de nombreux objets de culte qui occupaient une place primordiale dans le rituel polythéiste. On remarquera tout d'abord les statues (les portraits),[1074] les effigies païennes des monnaies,[1075] l'argent de l'idolâtrie,[1076] les

---

[1074] *Mishna ʿAvoda Zara* 3, 1 (éd. Rosenthal, 38) : « כל הצלמים אסורין מפני שהן נעבדים אחת [פעם] אחת בשנה דברי ר' מאיר . . . » traduction : « Toutes les statues sont interdites car elles sont *adorées* [cultuellement] au moins une fois par an, paroles de R. Méir. » ; *TB ʿAvoda Zara*, 41b. Sur la vénération des images au regard de la littérature talmudique, cf. également : *TB Shabbat* 72b. Sur les effigies de divinités placées dans les maisons de particuliers, cf. *Tosefta Kelim (Baba Metzia)*, 4, 8 (éd. Zuckermandel, 582) : « . . . אנדרטין שעשאה בתוך הבית. ». Quant aux statues impériales placées, notamment, à l'entrée des thermes publics, cf. *Midrash sur Psm.*, 14, 3 (éd. Buber, 57a) : « . . . ? דבר אחר : אמר נבל בלבו. זה עשו הרשע, ולמה נקרא שמו נבל ר' אבא אמר על שם שהוא מנוול, העמיד אנדרטי שלו על פתח הזונה, על פתח בתי כסאות ומרחצאות. . . . » Traduction : "Autre explication : « l'insensé a dit en son cœur » (*Psm.*, 14, 1) C'est Esaü l'impie. Pourquoi est il nommé l'insensé ? . . . R. Abba dit : c'est parce qu'il est mécréant [litt : charogne, crapule, goujat], il plaça ses effigies devant la porte d'une courtisane, devant l'entrée des latrines et des thermes . . . » À l'instar d'Édom, Esaü représente souvent dans la littérature rabbinique Rome et sa culture, aussi n'est-il pas improbable que R. Abba s'inspira de la réalité quotidienne en Palestine romaine, pour formuler ses dires. Concernant le cas de statues posées aux abords des voies romaines, évoqué par les Sages, cf. *Midrash sur Psm.*, 25, 10 (éd. Buber 107a), ou encore celui du Merculis, comme nous l'avons vu précédemment. La question des statues en tant qu'objets du culte civique est trop connue, pour que l'on ne s'y attarde ici.

[1075] R. Nahum (Menahem) bar Simaï fut surnommé « l'homme du saint des saints » ou bien « fils de saints », car de toute sa vie, il ne regarda jamais l'effigie païenne des monnaies romaines, cf. *TJ Meguila*, 1, 11 (72b) ; *Ibid.*, 3, 2 (74a) ; *Sanhédrin*, 10, 5 (29c) ; *ʿAvoda Zara*, 3, 1 (42c) ; *TB Pessahim*, 104a ; *TB ʿAvoda Zara* 50a. À propos de certains Sages qui refusaient même de passer sous un portail arborant des statues ou bien à proximité de n'importe quelle effigie de peur de les regarder et ainsi de transgresser un interdit halakhique, cf. G. J. Blidstein, "R. Yohanan, Idolatry and Public Privileges", *JSJ* 5 (1974–1975), 158–159. Sur les positions halakhiques de l'ensemble des Rabbins à propos de l'interdiction de poser son regard sur une effigie, notamment impériale, conformément à la loi mosaïque, voir les conclusions de I. Ben-Shalom, *The School of Shammai and the Zealot's Struggle against Rome*, Jerusalem 1994, 167–168. (héb.). Sur le simple fait de regarder l'effigie d'une monnaie comme étant un acte cultuel, voir les affirmations de Lieberman (*Supra*, n. 205) à comparer avec : J. Finney, "The Rabbi and the Coin Portrait (Mark 12 : 15b, 16) : Rigorism Manqué", *JBL* 112/4 (1993), 633–638.

[1076] *TJ Demaï*, 6, 7 (25d) ; *ʿAvoda Zara*, 5, 1 (44c). Les donations d'argent aux temples païens sont bien connues aussi bien à l'époque hellénistique que romaine, cf. (*Supra*, n. 172). Signalons, entre autres, des sources épigraphiques d'époque impériale, découvertes au Sud-Liban, où nous apprenons que des sommes d'argent furent offertes pour entretenir les cultes héliopolitains de Baalbek, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 23ff ; 263ff ; nos 12, 225. Selon Seyrig, la formule

bancs ainsi que des ustensiles faits d'argile usités dans les cultes.[1077] On parle aussi de flammes et de cendres en l'honneur de divinités païennes.[1078] Il faut aussi retenir les arbres liés aux cultes païens,[1079] notamment l'Ashéra.[1080] Il s'agit aussi de bijoux destinés aux dieux.[1081]

---

grecque Θεᾶς Συρίας Ἱεροπολιτῶν, apparaissant sur les monnaies de Hiérapolis-Mabbog prouve que « la frappe de la monnaie était entre les mains du clergé », cf. H. Seyrig, « Stèle d'un grand prêtre de Hiérapolis », *Syria* 20 (1939), 186 n. 3 [= Idem, *Antiquités syriennes*, III, Paris 1946, 18 n. 3]. Les monnaies de cette ville correspondent ainsi suffisamment bien à la formule rabbinique : « דמי עבודה זרה » = l'argent de l'idolâtrie.

[1077] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6 (7) 3 (éd. Zuckermandel, 469) ; *Zavim*, 5, 7 (éd. Zuckermandel, 680 – Selon le manuscrit d'Erfurt).

[1078] *Mishna Betsa*, 5, 5 ; *Tosefta Betsa (Yom Tov)*, 4, 7 (éd. Lieberman, 302) ; *TJ Berakhot*, 8, 6 (12b) ; *Betsa*, 5, 5 (63b) ; Les Rabbins stipulent que toute cendre est permise à l'utilisation d'un Juif, hormis celle issue de l'idolâtrie, cf. *TJ ʿOrla*, 3, 3 (63a) : « ר' אבהו בשם ר' יוחנן : כל הנשרפין אפרן מותר חוץ מאפר הבא מחמת עבודה זרה. » Il s'agit manifestement de la cendre qui subsistait après que le feu ait consumé un sacrifice païen. Dans plusieurs religions antiques, les prêtres avaient pour coutume d'observer, particulièrement à des fins divinatoires, la manière dont le sacrifice était consumé, le sens que prenait la fumée, la couleur des flammes ainsi que la nature de la cendre qui restait en tant qu'ultime vestige. Telle était la règle en Mésopotamie assyrienne, cf. A. Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, Genève 1905, 169ff, en Grèce, cf. H. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, Paris 1879, 178–180 ; K. Latte, "Orakel", *RE* 18. 1 (1939), 836–837 ; R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris 1972, 23–24. Et al.

[1079] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 5 ; *Ibid*., 3, 7 ; *Pesikta Rabbati*, 31 (éd. Friedmann, 143b) ; *Éliahou Rabba*, 27 (éd. Friedmann, 145). Voir également Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 411–412. Sur la fonction cultuelle de la décoration des arbres dans la religion romaine, voir par exemple : Ovide, *Metamorphosii*, 8, 744. Sur l'ornementation religieuse des arbres en Orient romain et byzantin, cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich 1955–1961², 376 ; G. P. Schiemenz, "Fische und Löwen in Kappadokien – Ein Beitrag zur Geisteswelt der anatolischen Christen", in : G. Koch (ed.), *Studen zur frühchristlichen Kunst*, 3, Wiesbaden 1986, 55. L'empereur chrétien Constance II (337–361) ordonna de détruire les bois sacrés en Italie, cf. R. His, *Die Domänen der römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1896, 37. Quant à la xylolâtrie et la xylomancie en Orient romain, cf. encore : F. R. Trombley, "Paganism in the Greek World at the End of Antiquity – The Case of Rural Anatolia and Greece", *HTR* 78 (1985), 334ff. Et sur ce culte en Arménie au temps de Jean Chrysostome (349–407), cf. F. Halkin, *Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrysostome*, Bruxelles 1977, 237. Quant au culte des arbres chez les Musulmans en terre d'Israël, reflétant manifestement un vestige religieux païen pré-islamique, cf. Z. Amar, "The Cult of the Trees near the Graves of Holy Men in Jewish and Muslim Traditions", in : E. Schiller (ed.), *Religion and Worship and Tombs of Holy Muslims in the Land of Israel*, Jerusalem 1996, 155–162. (héb.)

[1080] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 5 ; *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6 (7) 1 (éd. Zuckermandel, 469) : « עצי אשרה » (= les arbres de l'Ashéra). *Toseftá ʿOrla*, 1, 7 (éd. Lieberman, 284). Et al. Sur la signification cultuelle de l'Ashéra à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*, voir l'excellente synthèse d'Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 409–412 ; 412 : « Étant donné les espèces citées à propos du culte de l'*ashera*, il nous paraît infiniment plus probable que les formes revêtues par ce culte à l'époque tannaïtique, dérivent de la vieille tradition cananéenne . . . le culte de l'arbre était en Syrie une superstition tenace que le christianisme même ne réussit pas totalement à éliminer. »

[1081] *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 8 : « ואין עושים תכשיטין לעבודה זרה קוטלאות ונזמים

Les Rabbins évoquent également le fromage offert aux dieux,[1082] le « Shofar de l'idolâtrie »,[1083] le violon,[1084] les flûtes[1085] ainsi que les

---

וטבעות », traduction : « Et on ne fait pas de bijoux pour l'idolâtrie, ni bracelets, ni boucles, ni bagues », Voir aussi : *Tosefta ʿAvoda Zara*, 5 (6) 2 (éd. Zuckermandel, 468) : « . . . טבעת שיש עליה עבודה זרה » ; *TJ ʿAvoda Zara*, 3, 2 (42c) ; *TB ʿAvoda Zara* 43a ; *TB Zevahim*, 74a : « . . . אמר רב : טבעת של עבודה זרה שנתערבה במאה טבעות ונפלה אחת מהן לים הגדול, הותרו כולן . . . » traduction : « Rav dit : Une bague d'idolâtrie (= qui porte une effigie païenne) qui a été mélangée à cent bagues, si l'une d'entre elles est tombée à la grande mer [= Méditerranée], toutes les bagues sont autorisées ». Voir *Ibid.*, pour la suite des débats halakhiques sur cette question ; *Midrash Tanh'uma sur Nmbs.*, 32 (éd. Buber, 12b). Concernant la place des bijoux dans les cultes païens, cf. Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 453, qui dans la note 276 renvoie à Tertullien, *De Idololatria*, 8, (éd. J. H. Waszink J. C. M. van Winden, Leiden 1987, 143ff.) lequel fustigea toute profession ayant trait au paganisme. Sur les bagues usitées dans les cultes païens, notamment égyptiens, cf. C. L. Thompson, "Rings of Gold – Neither 'Modest' nor 'Sensible'", *BR* 9. 1 (1993), 28–33. Concernant les קוטלאות, désignant des bracelets serrés sur les bras (κατέλλα/Catella cf. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, I, Leipzig 1910 [réimp. Hildesheim 1966], 203 ; Idem, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, II, Berlin 1899 [réimp. Hildesheim 1964], 525) que portaient certaines statues notamment celles de Jupiter et Mercure héliopolitains, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 152. Quant à la consécration de ces bracelets à des divinités païennes telles que Dionysos, Eros, Zeus de Carie, l'Aphrodite chypriote, Shadrafa en Mésopotamie, Atargatis à Dura-Europos, Hadad et Atargatis à Khirbet Tannur, Adonis-Tammouz en Syrie, Bel Yarhibol et ʿAglibol à Palmyre, cf. Hajjar, *Ibid.*, 277 ; 82 n. 10 ; 83 n. 5. Les boucles (נזמים) ou anneaux font assurément allusion à des cultes orientaux, surtout arabes. La tête du simulacre de Zeus à Doura-Europos présente des oreilles percées, ou encore les dieux arabes Abgal et Ashar qui apparaissent avec des boucles d'oreille sur un relief relevé à Khirbet Sêmrin en Syrie, cf. H. Seyrig, "Genneas et les dieux cavaliers en Syrie", *Syria* 26 (1949), 231–232 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 4, Paris 1953, 46–47]. Il semblerait que ce phénomène n'existait pas dans la religion romaine, cf. *Ibid.*, 47 & n. 1. Sur des boucles en or qui étaient attachées à l'une des nageoires des poissons sacrés dans le bassin d'Hiérapolis-Mabbog, cf. Pline, *Historia Naturalis*, 32, 8 (trans. W. H. S. Jones, *LCL*, 474–475) ; Lucien, *De Dea Syria*, 45 (trans. W. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976, 50–51); une situation comparable perdurait dans le temple de Zeus Labraundès dans son sanctuaire de Labraunda en Carie, cf. Pline, *Ibid.*, 32, 16. Quant à la signification de cette cérémonie religieuse, cf. P. Saintyves, *Essai de folklore biblique*, Paris 1922, 398.

[1082] *Mishna ʿAvoda Zara*, 2, 5. Pour l'offrande de fromage en l'honneur d'Atargatis, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 138.

[1083] *TJ Soukka*, 3, 1 (53c) ; *Yevamot* 12, 2 (12c) ; *TB Roch Hachana*, 28a ; *Hulin*, 89a. La notion de שופר של עבודה זרה n'implique pas que le Shofar (corne pour faire retentir les sonneries du nouvel an juif, le *Roch Hachana*) eut été lui-même utilisé dans le cadre d'un culte païen. L'animal fut, quant à lui consacré à la divinité païenne, or puisque cette corne ne peut-être issue que d'un bélier ou d'un bouquetin, suivant l'avis rabbinique édicté en *Mishna Roch Hachana*, 3, 2–5, il faut donc conclure que les Rabbins avaient en vue ces animaux consacrés à l'idolâtrie, en évoquant ce Shofar.

[1084] *Kala Rabbati*, 1, 6 (éd. Higger, 177). Sur l'emploi du violon dans des cérémonies païennes, cf. par exemple : MacMullen, (*Supra*, n. 171 – IIème publication), 85. Et al.

[1085] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6 (7) 1 (éd. Zuckermandel, 469). Ce texte stipule, qu'à

tambourins pour les processions païennes.[1086] Les Docteurs de la loi établissent une claire différenciation entre une statue païenne placée dans une pièce fermée, d'une effigie qui serait située en plein air.[1087] Les Rabbins parlent de feuilles et de branches utilisées en l'honneur d'un dieu païen,[1088] ils évoquent notamment le cas d'une branche de palmier (loulav) à connotation cultuelle.[1089] Les Rabbins connaissent

---

l'exception de certains cas, on ne peut accompagner, l'oraison funèbre énoncée pour un Juif décédé, au son de flûtes ayant servi préalablement à des fins polythéistes (חלילין של עבודה זרה). Le *TJ 'Avoda Zara*, 4, 3 (43d), note qu'il est ordinairement interdit au Juif de vendre ce genre de flûte. L'usage de cet instrument était central dans de nombreux cultes païens, notamment ceux de Dionysos et de Cybèle, cf. Jeanmaire, (*Supra*, n. 284), 320 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 45.

[1086] *Gen. Rabba*, 23, 22 (éd. Theodor-Albeck, 224) ; *Ibid.*, 61, 2 (éd. Theodor-Albeck, 663) ; *Midrash sur Psm.*, 92, 13 (éd. Buber, 206b) ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 38 ; 109. L'utilisation de tambours, en l'honneur de divinités païennes, est fort bien connue, surtout lors des processions cultuelles tapageuses des époques hellénistique et romaine accompagnées souvent de danses rythmées, scandées par le fracas du tambour, cf. W. O. E. Oesterley, *The Sacred Dance – A Study in Comparative Folklore*, Cambridge 1923, 119ff ; Jeanmaire, (*Supra*, n. 284), 122ff ; 162ff. Concernant ce phénomène en Syrie et en Phénicie, voir en particulier : Oesterley, *Ibid.*, 116 ; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945, 86ff ; J. Quasten, *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, Washington DC 1983, 175. Quant à cet élément en Asie Mineure, cf. Graillot, (*Supra*, n. 226), 258ff ; 302ff ; Turcan, *Cultes orientaux*, 45 ; 58. Signalons aussi dans ce contexte le culte de Baal Marqod, le grand dieu de Deir el-Qala. Le terme « Marqod » est probablement une translittération du vocable sémitique « מרקוד », dont la racine étymologique semble être רקד, c'est-à-dire : danser, ce qui amena Clermont-Ganneau et bien d'autres, à y percevoir un dieu syro-phénicien de la danse. Sur les vestiges épigraphiques concernant ce dieu, cf. Ch. Clermont-Ganneau, « Une nouvelle dédicace à Baal Marqod », *RAO* 1 (1888), 94–96 ; Idem, « Le temple de Baal Marqod à Deir El-Kala », *Ibid.*, 101–114 ; Idem, *RAO* 6 (1905), 35–41 ; F. Cumont, « Baalmarcodes », *RE* 2 (1896), 2834–2835 ; L. Jalabert, « Inscriptions grecques et latines de Syrie », *MFO* 1 (1906), 181–188 ; J. P. Rey-Coquais, *IGLS*, 6, Paris 1967, 68 no 2739 : « SACRA·O – deo Balmarc[o]di ». Halévy, (*Supra*, n. 686), 514, est « tenté de croire qu'en phénicien ce verbe désignait primitivement la danse de deuil que l'on faisait autour de la bière du mort, au milieu de pleurs et de gémissements . . . Le Ba'al-Marcod paraît donc être un dieu sur lequel on pleure et on se lamente, un Adonis local, mort à la fleur de l'âge et pleuré publiquement à une certaine période de l'année ». Ba'al Marqod semble néanmoins être un dieu suprême ressemblant étroitement au type du Ba'al héliopolitain [cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 243 : « L'Héliopolitain entretient des rapports très étroits avec Baalmarqod qui est un Jupiter-Hadad également. »]. Il ne peut, par conséquent, être comparé à Adonis, qui est davantage assimilable au parèdre mineur des triades syro-phéniciennes. Quoi qu'il en soit, il semble que la danse ait occupé une place de première importance dans le rituel de ce culte.

[1087] *TJ 'Avoda Zara*, 2, 3 (41b), Voir à ce propos par exemple : Y. Hajjar, "Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque romaine", W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4 , Berlin – New York 1990, 2291. Et al.

[1088] *TJ 'Avoda Zara*, 2, 2 (40d). Voir *Infra* sur Dekel Tav.

[1089] *TB Souka*, 31b ; *Hulin*, 89a. Voir aussi *Infra*, n. 1164, concernant l'expression דקל טב.

le grillage séparant l'aire sacrée des temples du domaine profane.[1090] Les Sages traitent du cas juridique relevant de l'utilisation pour un Juif d'un verre ayant servi à un culte polythéiste,[1091] ou encore de l'usage que ferait un Juif d'un couteau ayant servi à des fins rituelles païennes.[1092] Les Rabbins font état d'effigies païennes gravées sur des chars.[1093] Ils se font l'écho du marteau ou du burin sculptant les

---

[1090] Cf. *Supra*, n. 871. Ce texte talmudique évoquant l'existence de grilles dans les sanctuaires de Mercure (Merculis) est confirmé par l'archéologie, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 334–335 : « Des traces d'encastrements sur le tiers antérieur du seuil (du temple de Mercure-Bacchus à Baalbek) et dans les piédroits laissent croire à l'existence d'une grille défendant l'accès du temple lorsque les vantaux étaient ouverts. Pareille grille est également attestée dans de nombreux temples de Syrie. Ainsi en est-il des temples A de Niha et de Hösn Niha, du temple de Zeus Theos à Doura-Europos, du temple de Bêl à Palmyre, du temple d'Abgal à Hirbet Semrine et du temple d'Allât à Ramm. » Pour des renvois bibliographiques, cf. *Ibid.*

[1091] *TJ ʿAvoda Zara*, 3, 3 (42d) : « שמואל אמר : כוס בסיס לדרקון אסור » (= Samuel dit : Un verre ayant servi de socle à l'effigie d'un serpent (δράκων) est interdit" ; Voir aussi : *Ibid.*, 3, 8 (43b), où les Rabbins interdisent d'utiliser un verre, réalisé dans le but d'appartenir au mobilier cultuel des temples, : . . . (ר' ירמיה בשם ר' לעזר. המתיך כוס לעבודה זרה נאסר מיד), notamment pour celui qui servira de base à une effigie (ר' הילא בשם ר' לעזר : והוא שהעמיד עליה עבודה זרה) . Voir également, *Ibid.*, 4, 4 (44a) et *TB Zevahim*, 74a, où les Rabbins stipulent qu'un verre, ayant apparemment été utilisé par les participants à un banquet sacré, après être tombé dans un bac empli de verres identiques, proscrit l'usage de tous les verres. (כוס של עבודה זרה שנפל לאוצר מלא כוסות כולן אסורין).

[1092] Selon certains Amoraïm babyloniens il est permis d'utiliser un couteau ayant servi au rituel polythéiste, pour réaliser l'abattage rituel juif, bien qu'il soit interdit de l'utiliser d'ordinaire pour couper simplement de la viande, cf. *TB Hulin*, 8a : « אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה : סכין של עבודה זרה מותר לשחוט בה ואסור לחתוך בה בשר ». De nombreux exemples de couteaux ayant servi pour les sacrifices païens ont été retrouvés, de par l'empire romain, cf. A. V. Sibert, *Instrumenta Sacra – Untersuchungen zu römischen Opfer, Kult und Priestergeräten*, Religionsgeschitliche Versuche und Vorarbeiten, 44, Berlin – New York 1999, passim. Le rapport du couteau au sacrifice semble, du reste, être assez évident, cf. par exemple *SHA – Hadrianus*, 13, 2 : « Et in Achaia quidem etiam illud observatum ferunt, quod, cum in sacris multi cultros haberent, cum Hadriano nullus armatus ingressus est. » Concernant les régions voisines de la Palestine, nous évoquerons, entre autres vestiges, ce coutelas cultuel, découvert à Niha, ou bien à Karak Nouh à proximité de Zahlé, au Liban, qui servit probablement à égorger le taureau dans le culte mithriaque, cf. H. Seyrig, « Un couteau de sacrifice », *Mélanges M. Mallowan, Iraq*, 36 (1974), 229–230 [= Idem, *Scripta Varia – Mélanges d'histoire et d'archéologie orientale*, E. Will (éd.), Paris 1985, 815–816].

[1093] *Gen. Rabba*, 94, 27 (éd. Theodor-Albeck, 1173). Il n'est pas impossible que ces dires, présentant des effigies païennes gravées sur les chars emplis de présents et de victuailles, que Pharaon envoya comme présent à Jacob, reposent en réalité sur la conjoncture religieuse du temps de l'exégète, malheureusement anonyme, où les Juifs pouvaient observer ce genre d'images sur les chars romains.

statues.[1094] Il sont conscients du fait que les statues sont assemblées de plusieurs parties.[1095] Les Rabbins évoquent le cas d'habits arborant une effigie païenne,[1096] ainsi qu'une demi-effigie placée sur les portes des habitations.[1097] Les Rabbins discutent notamment de la question de l'usage fait par un Juif d'une flamme (ou du feu en général) utilisé préalablement dans le cadre d'un rite païen,[1098] ainsi que de l'eau versée devant la statue du dieu païen.[1099] Les Rabbins sont conscients du fait que les polythéistes, notamment en Syrie, vénèrent la fumée,[1100] ainsi que l'image de l'homme réfléchie dans

---

[1094] *Lvt. Rabba*, 33, 6 (éd. Margulies, 766) : ". . . il leur dit : lorsque vous résidiez dans votre pays, vous envoyiez des soldats et preniez le *topos* de l'idolâtrie (טופוס) (של עבודה זרה ועושין לכם בשיש pour vous faire du marbre, c'est la signification du verset : « Les idoles des Chaldéens sont gravées dans le marbre » (*Ezch.*, 23, 14). Il semblerait que cette expression désigne un marteau ou bien le burin utilisé pour sculpter, cf. Jastrow, *Dictionary*, 525–526, s. v. « טפר, טופרא ».

[1095] *Sifra Qedoshim*, 1 (éd. Weiss, 87a) ; *Deut. Rabba – Vaethanan* (éd. Lieberman, 55) ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 604 (éd. Hyman, 581) ; *Midrash sur Psm.*, 31, 4 (éd. Buber, 119b) : « עבודה זרה נעשית פרקים . . . ניתכת באור », (= l'idole est composée de plusieurs parties (assemblées les unes aux autres) elle est détruite (litt : fondue, soudée) par le feu." Sur ce sujet, cf. S. Lieberman, 'Avoda Zara chel Perakim', *Tarbiz* 47 (1978), 238–239 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 381–382. (héb.)]

[1096] *Sifri de Agadetha sur Esther – Midrash Panim Aherim*, I[ère] version, 1 (éd. Buber, 23b) : « מה עשה אותו רשע? הלך ועשה לו צלם מרוקם בבגדו כנגד לבו והיו משתחוים לו וכל מי שהיה משתחוה לו היה משתחוה לעבודה זרה ראהו מרדכי ולא קבל עליו לעבוד עבודה זרה. » [= Que fit ce mécréant (= Amman)]? Il s'en alla et fit coudre une effigie païenne sur son vêtement contre son cœur, et tous se prosternaient face à lui. Quiconque faisait de la sorte se prosternait en fait devant l'idolâtrie. Mardochée le vit et refusa de se prosterner devant l'idolâtrie. » Il n'est pas improbable que l'exégète palestinien de ce texte, ait été ici influencé par les effigies païennes placées sur les armures officielles des dignitaires romains, en attribuant cet élément à Amman, le persécuteur des Juifs du livre d'Esther.

[1097] *Lam. Rabba*, 1, 18 (éd. Buber, 46a). Ce texte semble montrer la raillerie du paganisme. Quand bien même il reflèterait la réalité historique du temps de l'auteur, il n'est pas impossible qu'il fasse référence au culte des portes, qui est attesté à l'époque romaine, notamment dans le Hauran, cf. Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 110. Et al.

[1098] *Gen. Rabba*, 11, 13 (éd. Theodor-Albeck, 363) ; *TB Ta'anit* 5b ; *Nédarim*, 62b ; *Pesikta Rabbati*, 31 (éd. Friedmann, 143b). Et al. Sur le rôle important rempli par le feu dans le paganisme gréco-romain, cf. par exemple : Burkert, *Greek Religion*, 27, 60–64 ; 87 ; Bayet, (*Supra*, n. 226), 42, 63, 102, 229, 244. Et al. Voir aussi *Supra*, n. 1078.

[1099] *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 583 (éd. Hyman, 546). Il n'existe pas, à notre connaissance, de sources talmudiques confirmant cette source tardive. Les Rabbins connaissaient cependant incontestablement, la valeur cultuelle que les païens attribuaient à l'eau et au monde aquatique, voir *Supra*, 98–107.

[1100] *Sifri sur Deut.*, 320 (éd. Finkelstein, 367) : « Ils adorent . . . cette fumée qui

l'eau.[1101] Les Rabbins connaissent la consécration de bipennes en l'honneur de divinités anatoliennes et palmyréniennes.[1102] Outre la bipenne, les Rabbins connaissaient plusieurs attributs de divinités, notamment le globe, le sceptre et autres objets.[1103] Ils ont connais-

---

monte de la marmite (הם עובדים.. לחבל זה שעולה מן הקדירה) » ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 945 (éd, Hyman, 645). Lieberman, bien que citant ce passage n'en expliqua pas la signification historique, cf. Idem, *Hellenism in Jewish Palestine*, 131 n. 20. Toutefois, il est important de souligner que les fouilles archéologiques entreprises à Hiérapolis-Mabbog (Bambycé) en Syrie, mirent au jour une inscription datée du II[ème] siècle, gravée par le prêtre Apollinarios fils de Démétrios, préposé aux prophéties déduites des vapeurs d'encens (λιβανόμαντις θεῶν), cf. H. Seyrig, « Inscriptions – Hiérapolis-Bambycé », *Syria* 20 (1939), 303–304 [= Idem, *Antiquités syriennes* III, Paris 1946, 34–35]. Ce phénomène divinatoire existait déjà en Mésopotamie à des époques très reculées, cf. A. L. Oppenheim, *Le rêve, son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1959, 127ff ; G. Pettinato, « Libanomanzia presso i Babilonesi », *RSO* 19 (1966), 303ff. Quant à ce rite dans la religion grecque, cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, Paris 1879, 181–182 ; R. Ganszyniec, "Libanomantia", *RE* XII, 2 (1925), 2551–2552.

[1101] *Sifri sur Deut., Ibid ; Midrash Tannaïm sur Deut.*, 32, 17 (éd. Hoffmann, 195) ; *TB 'Avoda Zara*, 47a ; *Hulin*, 41b ; *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 286 ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 945 (éd. Hyman, 645). Le culte de la בבואה, ou du reflet du visage de la personne, tant dans de l'eau que dans tout objet faisant office de miroir, est confirmée par les sources gréco-romaines, cf. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 131 & n. 27. Le problème halakhique soulevé par le vision de sa propre image est non seulement lié à la valeur rituelle de cet acte que lui conférait les polythéistes, mais aussi, peut-être, aux aspects sexuels d'une telle pratique, à rapprocher des cultes de la fécondité, voir à ce propos, *Tosefta Nezirout*, 4, 7 (éd. Zuckermandel, 289 ; éd. Lieberman, 138–139) et traditions parallèles.

[1102] Cf. *Supra*, 138–147.

[1103] *Mishna 'Avoda Zara*, 3, 1 ; *Tosefta 'Avoda Zara*, 5, 1 (éd. Zuckermandel, 468) ; *TJ 'Avoda Zara*, 3, 1 (42c) ; *TB 'Avoda Zara*, 41a; 50b. Le globe, l'épée, la couronne, ainsi que le sceptre symbolisent communément le culte impérial, cf. Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 238 : "It is a fact that all the objects mentioned were adjuncts of the statues of the Roman emperors" ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 423 & notes ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 99 ; Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, 66. Notons cependant, que ces éléments peuvent peut-être rappeler d'autres cultes. Le globe est ainsi l'attribut de Kronos-Saturne (Hajjar, *Ibid.*, 100), de Zeus Hypsistos (*Ibid.*, 213 n. 4 ; 254) ou encore de Nikè (*Ibid.*, 309). Concernant le magnifique relief du III[ème] siècle trouvé à Ascalon, illustrant le géant Atlas portant un globe sur lequel se dresse, Nikè, la déesse grecque de la victoire, cf. J. Garstang, 'Askalon II. Roman Period', *PEFQSt* (1924), 28 ; L. E. Stager, *Ashkelon Discovered from the Canaanites and Philistines to Romans and Moslems*, Washington DC 1991, 45. Il est clair, néanmoins, que le culte de la victoire est intimement lié à celui de l'empereur, [cf. J. Gagé, « La théologie de la victoire impériale », *RH* 176 (1933), 1–43 ; J. R. Fears, "The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology", W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 2, Berlin – New York 1981, 827ff ; J. P. Martin, « L'idéologie impériale – 2. Victoire et paix impériales », in : X. Loriot & C. Badel (eds.), *Sources d'histoire romaine – I[er] siècle av. J. C., début du V[ème] siècle apr. J. C.*, Paris 1993, 87–88.], en conséquence de quoi, même si l'interdit rabbinique concernant le globe, fut motivé notamment par la présence de la Nikè d'Ascalon, il est tout de même assez évident que c'est la puissance de Rome qui était visée par l'invective talmudique.

sance de la fameuse *Ciste Mystique* caractérisant les cultes à mystères.[1104] Les Sages considéraient la poussière des pieds comme étant adorée par les païens à l'époque romaine.[1105] Les Rabbins sont au fait de l'existence du personnel des sanctuaires, tels que les prêtres ainsi que les préposés à l'accomplissement des rites.[1106]

6.4.2. *Activités cultuelles*

Les Rabbins connaissaient de nombreux rituels polythéistes tels que : les libations de sang et la consumation de la graisse de l'animal pour l'idolâtrie,[1107] les vœux et les serments au nom d'une divinité.[1108] Les Rabbins attestent aussi de l'existence du phénomène de la « consommation » de la divinité même par ses adeptes.[1109] Des rites tels

---

[1104] *TB Yoma*, 22b. Cf. *Supra*, n. 195–196.

[1105] *TB Baba Metzia*, 86b. Et al.

[1106] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6, 1 (éd. Zuckermandel, 469).

[1107] *Tosefta Hulin*, 2, 13 (éd. Zuckermandel, 502) ; *TJ Guittin*, 6, 6 (48b) ; *TB Sanhédrin*, 60b. Sur les libations de sang, surtout dans les cultes arabes et nabatéens, cf. Sourdel, *Cultes du hauran à l'époque romaine*, 106. Et al.

[1108] *Mishna Sanhédrin*, 7, 6 : « הנודר בשמו והמקיים בשמו עובר בלא תעשה » (= Celui qui fait un vœu en son nom [= de la divinité] et celui qui accomplit en son nom transgresse un interdit. » ; *Midrash sur Psm.*, 16, 5 (éd. Buber, 61a). Selon Lieberman, les Grecs, terrifiés à l'idée de transgresser leurs vœux, ne prêtaient pas serment au nom de leurs dieux, cf. Idem, *Greek in Jewish Palestine*, 125. Toutefois la littérature talmudique comprend des serments en l'honneur d'une divinité supposée être Isis vénérée en Italie, par l'intermédiaire de l'expression « נפא דרומאי; נפה של רומי » rapportée en *Sifré sur Nmbs.*, 115 (éd. Horovitz, 128) ; *TB Menahot*, 44a, cf. Lieberman, *Ibid.*, 140–141 : "It seems quite certain to me that נפה דרומי really means ἀγάπη of Rome, but refers not to some obscure love of Rome, but to the famous goddess – Isis, who was called ἀγάπη. In an invocation of Isis we read : . . . ἐν Ἰταλία ἀ[γά]πην θεῶν, . . . In Italy – 'Love of Gods' . . .". Il nous semble que les Rabbins connaissaient effectivement ce terme en provenance d'une prostituée d'une des cités du littoral judéen, mais d'ici à en déduire qu'ils connaissaient Isis, alors que le qualificatif de ἀγάπη en relation avec cette déesse n'est connue que dans un fragment, en partie reconstitué, du papyrus d'Oxyrhyncus évoqué, et de surcoît, exclusivement concernant Isis en Italie, est très improbable. La prostituée, rencontrant de nombreux voyageurs, pouvait à la rigueur connaître la signification religieuse de cette expression, mais probablement pas l'étudiant juif qui en fit le rapport, ni même les Sages qui l'auditionnèrent. On réfutera, ainsi également, les assertions de Bohak, (*Supra*, n. 721), 223, qui, sans coup férir, reprend à son compte les conclusions de Lieberman. Concernant les vœux en l'honneur de divinités païennes, Hajjar est d'avis que ce phénomène existait au Moyen-Orient, ce qui est en soi assez logique, mais n'apporta aucune preuve confirmant sa supposition, cf. Idem, (*Supra*, n. 106–II[ème] publication), 2311.

[1109] *TJ Pessahim*, 2, 3 (29a). Voir à ce propos, J. G. Frazer, *The Golden Bough – A Study in Comparative Religion*, II, London 1890 [réimp. Avenel 1981 avec un nouveau sous-titre : *The Roots of Religion and Folklore*], 82–83 & n. 2. Et sur la signification anthropologique et religieuse de la consommation de la divinité, ainsi que des éléments qui lui ont trait, par ses fidèles, cf. *Ibid.*, 89–90 : "It is now easy to understand

que la prosternation,[1110] la récitation en musique de cantiques en l'honneur de la divinité,[1111] ou encore la déformation préméditée de la voix comme signe caractéristique des rites païens,[1112] étaient appa-

---

why a savage should desire to partake of the flesh of an animal or man whom he regards as divine. By eating the body of the god he shares in the god's attributes and powers. And when the god is a corn-god, the corn is his proper body ; when he is a vine-god, the juice of the grape is his blood ; and so by eating the bread and drinking the wine the worshipper partakes of the real body and blood of his god. Thus the drinking of wine in the rites of a vine-god like Dionysus is not an act of revelry, it is a solemn sacrament." ; *Ibid.*, 90 n. 1. Et al.

[1110] *Mishna Sanhédrin*, 7, 7 ; *Tosefta Sanhédrin*, 10, 2 (éd. Zuckermandel, 430) ; *Ibid.*, 10, 3 (éd. Zuckermandel, 430) ; *Mekhilta de Rabbi Ishmaël – Massekhta de Vayehi Bechalakh*, 2 (éd. Horovitz-Rabin, 91) ; *Ibid. – Massekhta DeAmalek Yithro*, 1 (éd. Horovitz-Rabin, 195) ; *TJ Kilaïm*, 9, 1 (32a) : « . . . ses pièces de monnaies s'étant répandues devant la statue, il [= le Juif] ne devra pas les ramasser en se baissant, de manière à ne pas paraître comme étant celui qui se prosterne devant l'idole . . . » ; *TJ Sanhédrin*, 7, 9 (25b). La prosternation devant les statues des divinités païennes est caractéristique de l'ensemble des religions, c'est pourquoi, il est inutile de s'y attarder outre mesure.

[1111] *Nmbs. Rabba*, 10, 4 ; *Lam. Rabba (Petihata)*, 1 (éd. Buber, 1) ; *Pesikta Rabbati*, 28 (éd. Friedmann, 136a) ; *Midrash sur Psm.*, 92, 13 (éd. Buber, 206b) ; *Ibid.*, 137, 5 (éd. Buber, 262b), Sur l'expression קול קילוס לעבודה זרה, apparaissant dans *TJ Ta'aniot*, 4, 5 (68c) ; *Gen. Rabba*, 96, 29 (éd. Theodor-Albeck, 1235) ; *Lam. Rabba*, 1, 1 (éd. Buber, 31b) ; *Eccl. Rabba*, 9, 11, il n'est pas impossible qu'il s'agisse là encore d'un chant en l'honneur de la divinité païenne. À propos des chants dionysiaques, cf. Burkert, *Greek Religion*, 237. Des chants accompagnaient aussi les rites de Mithra, cf. F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris 1913 [réimp. Paris 1985], 172. Quant aux chants mêlés à des danses dans les processions mystiques du type métroaque ou pour la déesse syrienne allant jusqu'à la transe, voir l'étude intéressante de G. Rouget, *La musique et la Transe – Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris 1980.

[1112] *TB Sanhédrin*, 92a : « R. Éliézer dit : Quiconque déforme sa voix est comparable à un idolâtre. » Il n'est pas improbable que ce texte fasse allusion à un phénomène assez largement attesté dans le monde antique, à savoir celui des statues parlantes, par l'intermédiaire de ventriloques, ou bien par des tuyaux placés dans les cavités creuses de l'idole du dieu, ou encore de derrière le mur sur lequel reposait le dieu. Toutes ces prouesses techniques permettaient au prêtre de parler à la place du dieu, dont la voix était déformée passant ainsi pour inhumaine ou surhumaine, cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, Paris 1880, 128ff ; F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences philologiques et historiques 130, Paris 1903, 128–129 ; A. Massard, « Les Oracles – Supercheries de prêtres », in : *Proceedings of the Twenty Third International Congress of Orientalists*, Cambridge 1954, 82–83 ; H. M. Schenke, "Orakelwesen im alten Ägypten", *Das Altertum* 9 (1963), 74–75 ; G. H. Halsbergue, « Le culte de Dea Caelestis », W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 4, Berlin – New York 1984, 2207. Ce phénomène exista également avec les icônes chrétiennes, cf. W. R. Halliday, *Greek Divination*, London 1913, 222ff. Dans le culte de Jupiter Héliopolitain à Baalbek, le prêtre était placé dans le socle de la statue, qui était complètement creux, pour parler. Sa voix sortait de la bouche du dieu, ce qui provoquait certainement une impression d'épouvante, comme si le dieu s'était mis à parler de lui-même, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 316ff.

remment suffisament bien connus des Sages pour qu'ils s'y référassent juridiquement. Les Sages étaient aussi au fait que les païens offrent à leurs divinités toutes sortes de sacrifices,[1113] notamment des sacrifices humains[1114] ou bien des sacrifices immergés dans l'eau de mer en l'honneur de Neptune-Poséidon,[1115] ou encore l'offrande du cœur de l'animal.[1116] Les Rabbins évoquent aussi le cas de celui qui sacrifie aux démons[1117] ou aux anges.[1118] Nonobstant le fait que les

---

[1113] *Mishna Sanhédrin*, 7, 7 ; *Mishna Hulin*, 5, 3 ; *Sifré Zouta sur Nmbs*, 10, 29 (éd. Horovitz, 264) ; *Tosefta Sanhédrin*, 10, 2 (éd. Zuckermandel, 430) ; *Tosefta Baba Qamma*, 7, 18 (éd. Lieberman, 34) ; *TB Baba Qamma*, 70a ; *Ibid.*, 74b ; *TJ Berakhot*, 9, 1 (13b) ; *Midrash sur Psm.*, 16, 5 (éd. Buber, 61a).

[1114] *TJ Teroumot*, 7, 1 (44d) ; *Méguila*, 1, 6 (71a) ; *Ketoubot*, 3, 1 (27c) ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 585 (éd. Hyman, 548) ; *Ibid.*, 643 (éd. Hyman, 698) ; *Ruth Rabba*, 2, 4 (éd. Lerner, 54) : « ששרפו את בניהם ואת בנותיהם לעבודה זרה » (= . . . dont les fils et les filles ont été immolés par le feu pour l'idolâtrie). Pour un sacrifice humain à un dieu païen de l'orage, cf. *TB 'Avoda Zara*, 55a. Sur la question des sacrifices humains à l'époque hellénistique et romaine, voir notamment : A. B. Cook, *Zeus – A Study in Ancient Religion*, I, Cambridge 1914, 70–79 ; 716–718 ; S. Dow, "Athenians Decrees of 216–212 BC", *HSCP* 48 (1937), 105–126 ; F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris 1913 [réimp. Paris 1985], 167 ; Turcan, (*Supra*, n. 105), 91–92 ; MacMullen, (*Supra*, n. 171 – IIème publication), 129. Voir aussi J. S. Reid, "Human Sacrifices at Rome and Other Notes on Roman Religion", *JRS* 2 (1912), 44. À Rome, un Sénatus-consulte de l'an 97 a. C., interdit les sacrifices humains, mais puisque l'empereur Hadrien (117–138) réitère cet interdit, (cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 110 n. 59) force est de reconnaître que le phénomène persista au moins jusqu'au temps de la *Mishna*. Il semble effectivement qu'au IV[ème] siècle, on offrait encore des sacrifices humains à Gaza en l'honneur de Zeus Marnas, cf. K. Preisendanz, "Marnas", *RE* 14. 2 (1930), 1902. Quant aux offrandes d'enfants dans le Hauran à l'époque romaine, cf. Ch. Clermont-Ganneau, « L'apothéose de Neteiros », *RAO* 2, Paris 1898, 61–78, et parmi les anciens arabes, cf. Porphyre, *De Abstinentia*, 2, 5 ; J. Henninger, "Menschenopfer bei der Arabern", *Anthropos* 53 (1958), 721–805 ; Teixidor, *The Pagan God*, 86. Concernant les sacrifices humains à Carthage, il convient de signaler l'étude récente de H. Bénichou-Safar, *Le Tophet de Salammbô à Carthage – Essai de reconstitution*, Paris 2004, qui conclut résolument au rejet de la thèse qui faisait du Tophet un lieu de sacrifices humains massifs.

[1115] *TB Hulin*, 41b ; Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 134, et surtout, 135.

[1116] *TJ 'Avoda Zara* 2, 3 (41b). Cf. *Supra*, n. 797–817.

[1117] *Lvt. Rabba*, 22, 8 (éd. Margulies, 517–518). Dans le culte de Mithra par exemple, on offrait aux démons des animaux indésirables pour les dieux, comme des sangliers, des renards et des loups, cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929[4], 389 ; Idem, *Les mystères de Mithra*, Paris 1913 (réimp. Paris 1985), 172 n. 2. Sur l'offrande d'encens pour les démons, cf. *TJ Teroumot*, 1, 1 (40b) ; *Guitin*, 7, 1 (48c) ; *Sanhédrin*, 7, 10 (25c). Voir à ce sujet : J. Z. Smith, "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 1, Berlin – New York 1978, 425–439.

[1118] *Tosefta Hulin*, 2, 18 (éd. Zuckermandel, 503). Sur le culte des anges en Anatolie aux II[ème] et III[ème] siècles, cf. notamment, A. R. Sheppard, "Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor", *Talanta* 12–13 (1980–1981), 77–101 ; S. Mitchell, *Anatolia – Land, Men and Gods in Asia Minor*, II. *The Rise of the Church*, Oxford 1993, 46. Et al.

Sages énoncèrent catégoriquement que selon la Halakha, une bête ne peut être verbalement consacrée à l'idolâtrie (אין הקדש לעבודה),[1119] (זרה force est de reconnaître qu'ils étaient conscients du fait que l'animal peut être voué à la divinité, à partir du moment où le païen le vénère après l'avoir tondu. (עד שינזז ויעבדו בו).[1120] Les Rabbins évoquent la consumation d'encens face au dieu païen.[1121] Ils stipulent qu'une bête comportant un défaut ne peut-être immolée sur l'autel de la divinité.[1122] Les Tannaïm font remarquer que les païens offrent des cheveux en sacrifice en l'honneur de Kamosh.[1123] Plusieurs actions purement cultuelles ayant trait à l'entretien des statues, ont été relevées par les Sages, ainsi : l'essuyage,[1124] le déplacement,[1125] l'aromatisation des statues exhalant des odeurs agréables,[1126] l'habillement,[1127] le fait de chausser et de déchausser la divinité,[1128] son enveloppement ainsi que la baignade de la statue.[1129] Les Rabbins savaient que les païens avaient pour coutume, de communier habituellement avec leurs images par le biais d'un baiser.[1130] Ils étaient également

---

[1119] *Tosefta 'Avoda Zara*, 5 (6), 10 (éd. Zuckermandel, 469) ; *Tosefta Temoura*, 4, 3 (éd. Zuckermandel, 555) ; *TB 'Avoda Zara*, 44b ; *TB Sanhédrin* 47b : « עבודה זרה בהזמנה לא מיתסרא », *Rashi, Ibid.*, s. v. « עבודה זרה ».

[1120] *TB Temoura* 29a ; *Yalkout Shim'oni sur Nmbs*, 786 (éd. Hyman) ; Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 148. Cette coutume n'est pas sans rappeler un usage rituel grec, lequel consistait à insinérer quelques poils de la bête, destinée au sacrifice, cf. R. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, New York 1952, 99 ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 443–444.

[1121] Cf. par exemple, *Midrash Tan'huma Toledot*, 21 (éd. Buber, 71a). Et al. Cf. *Infra*, n. 1165.

[1122] *Mishna 'Avoda Zara*, 1, 5. L'animal offert en sacrifice à des divinités grecques et romaines se doit d'être sans aucun défaut (Purus, Pulcher), cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich 1912, 351 & n. 3 ; R. Schilling, "The Roman Religion", in : *Historia Religionum*, I, Leiden 1970, 470. Et al.

[1123] *Mekhilta de Rabbi Shim'on Bar Yohaï sur Exd.*, 20, 5 (éd. Hoffman, 105). Le culte de cette ancienne divinité moabite continue d'exister en Palestine romaine ainsi que dans les régions avoisinantes à l'époque étudiée, cf. J. T. Milik, « Nouvelles inscriptions sémitiques et grecques du pays de Moab », *LA* 9 (1958–1959), 331–341 ; Patrich, *The Formation of the Nabatean Art*, 35 : "Thus, the cult of this ancient Moabite god continued in the region until the Roman period."

[1124] *Tosefta Sanhédrin*, 10, 2 (éd. Zuckermandel, 430).

[1125] *Ibid.*

[1126] *Mishna Sanhédrin*, 7, 7. (Pour l'aromatisation uniquement) ; *Tosefta Sanhédrin*, 10, 3 (éd. Zuckermandel, 430).

[1127] *Ibid.*

[1128] *Ibid.*

[1129] *Ibid.*

[1130] *Ibid.*; *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 6 (éd. Zuckermandel, 470) : « . . . לא יניח פיו על פי פרצוף וישחה מפני שנראה כנושק עבודה זרה . . . ». (= On ne placera point sa bouche pour boire (de la fontaine (nymphée) publique ornée d'effigies païennes), sans quoi il passera pour quelqu'un qui embrasse l'idolâtrie.)

au fait, que les polythéistes demandaient à leur dieux le salut de leur personne.[1131] Selon les Rabbins, les païens font des libations envers leurs idoles.[1132] Ils prophétisent au nom de la divinité païenne.[1133] Les Rabbins traitent du cas du Juif qui associe le nom du dieu unique à celui d'une divinité,[1134] ce qui implique que cette coutume était de règle en Palestine romaine. Les Sages connaissent le phénomène de mutilation préméditée, chez les adeptes frénétiques de certaines divinités, notamment syriennes et anatoliennes, telles que : Cybèle, Ma-Bellona, Atargatis, lors de fêtes telles que le *Dies Sanguinis*.[1135] Les Sages stipulèrent que les païens rendent un culte aux pierres.[1136] Les

---

[1131] *Tosefta Sanhédrin*, 10, 2 (éd. Zuckermandel, 430).

[1132] *Tosefta Sanhédrin*, 10, 3 (éd. Zuckermandel, 430) Et al.

[1133] *Mishna Sanhédrin*, 11, 6 ; *Mekhilta de Rashbi*, 23, 13 (éd. Epstein-Melamed, 217) ; *Sifri sur Deut.*, 177, 19 (éd. Finkelstein, 222) ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 919 (éd. Hyman, 379). Sur la notion de prophétie païenne en Palestine romaine et dans le milieu religieux syro-phénicien, cf. par exemple : J. Balty, "L'oracle d'Apamée", *AC* 50 (1981), 5–14 et en particulier, Hajjar, (*Supra*, n. 106), 2236–2320, qui releva quarante-quatre cultes syriens présentant des caractéristiques oraculaires et divinatoires à l'époque romaine.

[1134] *Mekhilta de Rabbi Ishmaël Massekhta Deneziqin Mishpatim*, 17 (éd. Horovitz-Rabin, 310) : « R. Shimon b. Yohaï dit : . . . celui qui associe le nom du Saint-Béni Soit-il à celui de l'idolâtrie est passible de mort » ; *Sifri sur Deut.*, 43 (éd. Finkelstein, 98). Ce dernier texte impute ces paroles à Rabban Shimon b. Gamaliel (II) ; Quant au *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 11, 16 (éd. Hoffmann, 38), il attribue ce *dictum* à R. Shimon b. Éléazar. Voir également : *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 348 ; *Yalkout Shim'oni sur Deut.*, 867 (éd. Hyman, 188). Ce texte se réfère peut-être au cas de Juifs qui vénéraient *Theos Hypsistos*, une combinaison syncrétique du dieu des Juifs avec le dieu suprême des Grecs, voir à ce propos, M. Simon, « Theos Hypsistos », in : *Ex Orbe Religionum* I, Leiden 1975, 372–385.

[1135] *Tosefta Makot*, 4, 16 (éd. Zuckermandel, 443) : « המתנודד על המתים ביד פטור ובכלי חיים, לעבודה זרה בין ביד ובין בכלי חיים » (= Celui qui se mutile pour les morts en utilisant uniquement ses mains est exempté, s'il utilise un ustensile il est coupable. S'il se mutile pour l'idolâtrie, que ce soit avec les mains ou à l'aide d'un ustensile, il est coupable.) Sur ces coutumes d'une extrême violence, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 51. Et al.

[1136] *TB 'Avoda Zara* 46a ; *Sanhédrin* 107b (dans les versions imprimées qui n'ont pas été touchées par la censure chrétienne) ; *Midrash Tanh'uma – Chofetim*, 8 (éd. Buber, 16a). Concernant le culte des pierres en Grèce, rapportons le témoignage de Pausanias, VII, 22, 4 qui fait remarquer que : « Si l'on remonte plus loin encore dans le temps on voit tous les Grecs rendre les honneurs divins non pas à des statues mais à des pierres non travaillées. » Dans la religion romaine archaïque on adorait également les pierres, cf. Bayet, (*Supra*, n. 226), 42. Et al. Il est aussi probable que ces textes fassent référence au culte du *Merculis*, où l'on avait pour habitude de jeter des pierres sur l'idole du dieu comme nous l'avons vu précédemment dans le chapitre traitant de l'apparition de cette divinité dans la littérature talmudique, ou bien le culte arabe des bétyles, ou autres météorites, ainsi que l'affirme explicitement Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 4, 46 : « Les Arabes adorent les pierres ». Pour expliquer la ferveur des peuples antiques à l'égard de ces minéraux, nous ramènerons les remarques judicieuses de M. Éliade dans son *Traité d'histoire*

Rabbins connaissent probablement certains cultes chtoniques,[1137] ainsi que certaines formes du culte impérial.[1138]

6.4.3. *Animaux consacrés à l'idolâtrie selon la littérature talmudique*

Outre la zoolâtrie égyptienne pourfendée par les Sages, assurément en raison d'antécédents bibliques,[1139] les Rabbins du temps de la *Mishna* et du *Talmud* connaissaient un nombre non négligable d'animaux, offerts en sacrifice aux divinités ambiantes. Ils évoquent, en effet, les bêtes suivantes : le veau,[1140] le bœuf,[1141] le tau-

---

des religions, Paris 1996[3], 188 : « La dureté, la rudesse, la permanence de la matière représente pour la conscience religieuse du primitif une hiérophanie . . . » ; 188–207.

[1137] *Tosefta Yoma*, 3, 2 (éd. Lieberman, 185) ; *TB Yoma*, 40b. Voir à ce propos Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 167 n. 21.

[1138] Les chercheurs ont traité conséquemment du culte impérial, qui fut condamné par les Rabbins palestiniens à différentes occasions, cf. (*Supra*, n. 1074 ; 1102). Parmi les nombreuses sources rabbiniques évoquant explicitement ou implicitement la religion impériale, nous voudrions soumettre ici au lecteur, un renvoi figurant dans le *Midrash Tanh'uma Beha'alotekha*, 16 (éd. Buber, 26b), qui illustre l'acceptation du pouvoir impérial par les Juifs, pour les impôts, mais non pas pour l'obligation de rendre des honneurs divins à l'empereur dans le cadre du culte impérial. Sur le rôle politique fondamental que jouait l'accomplissement du culte impérial dans l'empire romain, voir l'étude classique de V. Bryce, "Religion as a Factor in the History of Empires", *JRS* 5 (1915), 7, ainsi que J. Geiger, "The Imperial Cult as an Ideology of the Roman Empire", in : I. Gafni (ed.), *Priesthood and Kingship*, Jerusalem 1987, 57. (héb.). Pour plus de renvois scientifiques à l'étude du culte impérial, voir toujours et encore l'impressionnante bibliographie rassemblée par P. Herz, "Bibliographie zum römischen Kaiserkult", W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 833–910. Et al.

[1139] Pour une étude satisfaisante des sources rabbiniques traitant de ce sujet, cf. K. A. D. Smelik & E. A. Hemelrijk, "Who Knows not what Monsters Demented Egypt Worships ? – Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as part of the Ancient Conception of Egypt", in : H. Temporini & W. Haase (eds.), *ANRW* II, 17. 4, Berlin – New York 1984, 1907–1910.

[1140] *TJ 'Avoda Zara*, 2, 7 (41c) ; *Exd. Rabba*, 7, 5 (3) (éd. Shinan, 197) ; *TB Baba Bathra*, 109b ; *Midrash Tan'huma – Pinhas*, 1, 1 (version imprimée de Varsovie) ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 145, 179 ; *Yalkout Shim'oni sur Nmbs.*, 771 (éd. Hyman, 513) ; *Tosefta Sota*, 13, 10 (éd. Lieberman, 234–235) ; Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 139ff. Sur la mention de veaux destinés exclusivement à l'idolâtrie, cf. aussi *TB Temoura* 30b. Rappelons ici l'étroite corrélation entre le jeune bovidé et les religions antiques, notamment celle de Rome, cf. Bayet, (*Supra*, n. 226), 133. Et bien d'autres.

[1141] *Tosefta 'Avoda Zara*, 5, 10 (éd. Zuckermandel, 469) ; *Tosefta Temoura*, 4, 3 (éd. Zuckermandel, 555). Selon ces passages, il ressort *a priori* qu'un juif ne peut consacrer un bœuf au polythéisme, puisque selon la *Halakha* : אין הקדש לעבודה זרה, autrement dit, la consécration d'un objet à l'idolâtrie est inconcevable. Toutefois, l'exemple du bœuf évoqué dans ces textes prouvent les connaissances des Rabbins concernant une telle pratique. Sur l'offrande du bœuf dans les temples païens de Palestine

reau,[1142] la sauterelle.[1143] Le coq blanc utilisé dans les cultes de guérison est aussi mentionné par les Sages de l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*.[1144] Les Rabbins évoquent l'offrande d'agneaux et de chevreaux pour les divinités du polythéisme.[1145] La littérature rabbinique fait mention de l'offrande d'oiseaux pour les dieux et surtout de la divination basée sur le vol des oiseaux caractéristique aussi bien

---

romaine, cf. par ailleurs *TJ Berakhot*, 9, 2 (13d) ; *Sanhédrin*, 11, 5 (30c). Quant au rôle rempli par cet animal dans la religion romaine, cf. Bayet, (*Supra*, n. 226), 103. Et al.

[1142] *Gen. Rabba*, 86 (éd. Theodor-Albeck, 1054) ; *Midrash Tan'huma – Vayechev*, 16 (éd. Buber, 93b). Le taureau représente l'attribut divin de nombreuses divinités antiques, cf. A. B. Cook, *Zeus – A Study in Ancient Religion*, I, Cambridge 1914, 537ff (Artémis, Séléné, Europa, etc . . .) ; W. Technau, "Die Göttin auf dem Stier", *Jahrbuch* 52 (1937), 76–103. Quant à la place religieuse prépondérante occupée par l'imagerie du taureau dans la religion romaine, cf. Bayet, (*Supra*, n. 226), 52. À propos du taurobole dans le culte métroaque cf. Bayet, *Ibid.*, 217 ; Turcan, *Cultes orientaux*, 55ff. Et al. Concernant le taureau blanc que Julien l'Apostat offrit au IV^{ème} siècle en l'honneur du dieu syrien : Zeus Bereus, cf. H. Seyrig, « Zeus de Bérée », *Syria* 40 (1963), 29 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 6, Paris 1966, 130–131] Rappelons enfin le sacrifice du taureau en l'honneur de Mercure héliopolitain à Baalbek, cf. par exemple : Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 109ff no 103.

[1143] *Tosefta Sota*, 5, 12 (éd. Lieberman, 180–181) : « מלמד שהיתה אמינו שרה רואה . . . את ישמעאל בנה במסין וצד חגבין ומעלה ומקטיר לעבודה זרה », et traditions parallèles. Traduction : « . . . cela nous enseigne que Sarah notre mère voyait Ishmaël construire un autel, chasser des sauterelles pour (les) offrir sous forme d'encens à l'idolâtrie. » Selon Lieberman, cette version est assurément authentique, il s'agit, selon lui, d'un rite païen par excellence, Ishmaël offrant les membres de la sauterelle sur l'autel qu'il érigea, cf. Idem, *Tosefta Ki-fshutah – A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, *Part VIII – Order Nashim*, Jerusalem – New York 1992^2, 665. Toutefois, Lieberman n'a pas renvoyé le lecteur à une source païenne concernant ce rite. Il s'agit peut-être d'un culte arabe pré-islamique, ce qui peut expliquer son lien avec Ishmaël. Pour une étude intéressante de cette question et de la notion de jeux d'enfants reconstituant les rites religieux des adultes, connus par conséquent des Rabbins, cf. J. Schwartz, "Ishmael at Play : On Exegesis and Jewish Society", *HUCA* 66 (1995), 203–221, et surtout, 213–217 ; Idem, "Jew and non-Jew in the Roman Period in Light of their Play, games and Leisure-Time Activities", in : J. H. Ellens et al. (eds.), *God's Word for our World – Studies in Honor of Simon John de Vries*, II, London 2004, 128–140.

[1144] *Mishna 'Avoda Zara*, 1, 5 ; *Tosefta 'Avoda Zara*, 1, 21 (éd. Zuckermandel, 461–462) ; *TJ 'Avoda Zara*, 1, 5 (39d) ; *TB 'Avoda Zara*, 13b, 14a–b ; Hadas-Lebel, « Le Paganisme à travers les sources rabbiniques », 446–447 ; E. Friedheim, "Medicine and Pagan Culture in the Land of Israel during the Roman Period", *Jerusalem & Eretz-Israel*, 2 (2004), 18. (héb.)

[1145] *TJ Berakhot*, 9, 2 (13d) ; *Sanhédrin*, 11, 5 (30c) ; *Otzar Hamidrashim*, (éd. Eisenstein, 247) Pour s'en tenir uniquement aux cultes orientaux, on notera que ces animaux et surtout le chevreau furent consacrés au dieu syrien Malakhbel, cf. H. Seyrig, « Sculptures palmyréniennes archaïques », *Syria* 22 (1941), 43–44 [= Idem, *Antiquités syriennes*, III, Paris 1946, 136–137].

des cultes orientaux que gréco-romains.[1146] Les colombes,[1147] les poissons,[1148] les poulains,[1149] ainsi que les bouquetins[1150] sont liés au paganisme selon l'avis des Rabbins. Les Sages évoquent même le cas d'un païen qui se prosterne au pied de sa bête, laquelle manifestement, représentait son dieu.[1151] On rencontre aussi dans la littérature rabbinique un texte notifiant les ossements d'une divinité, ce qui sous-entend que celle-ci fut soit humaine, ce qui est largement improbable suivant le contexte, soit d'ordre animal.[1152]

6.4.4. *Produits agraires liés à l'idolâtrie dans les sources rabbiniques*

Les Sages mirent l'accent sur un certain nombre de produits agraires qui étaient liés, de près ou de loin, aux pratiques cultuelles des païens. On trouve ainsi les produits suivants : des œufs,[1153] des

---

[1146] *Mishna 'Avoda Zara*, 3, 1 ; *Sifré sur Nmbs.*, 157 (éd. Horovitz, 209 & n. 11) ; *Lvt. Rabba*, 32, 2 (éd. Margulies, 737) : « חכמת טיארין » ; *Midrash sur Psm.*, 7, 1 (éd. Buber, 31b) : « אמר ר' ירמיה : זה עורב חכמת טיארין . . . » ; *Nmbs. Rabba*, 19, 3 ; *Eccl. Rabba*, 7, 1 : « . . . שהיו יודעין במזל וקוסמין בעופות ובקיאין בטייר. . . » Traduction : « . . . qui connaissaient la fortune et la magie des oiseaux et qu'ils étaient spécialistes de la divination des oiseaux » ; *Pesikta de Rav Kahana*, 4 (éd. Mandelbaum, 60) ; *Midrash Tan'huma Huqat*, 11 (éd. Buber, 55a–b). Voir aussi Jastrow, *Dictionary*, 531, s. v. « טייר » : "divination from birds, augury" ; M. Sokoloff, *A Dictionary of Palestinian Aramaic : Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum*, II, Ramat Gan 1992[2], 223, s. v. « טייר » : « verb. to augur ». Sur l'importance de la divination basée sur l'interprétation du vol des oiseaux notamment chez les Grecs et les Romains, cf. Burkert, *Greek Religion*, 112 : "The observation of the flight of birds plays a special role, perhaps from Indo-European tradition . . ." ; Bayet, (*Supra*, n. 226), 51–52 ; 103. Sur des oiseaux sacrés, cf. MacMullen, (*Supra*, n. 171 – II[ème] publication), 64. Sur l'offrande d'oiseaux à Césarée-Maritime au I[er] siècle, peu de temps avant la Grande Révolte juive de 66, cf. Josèphe, *de Bello Judaico*, II, 14, 5.

[1147] *TJ 'Avoda Zara*, 5, 4 (44d) ; *TB Hulin*, 6a ; *Midrash Tanh'uma Chofetim*, 8 (éd. Buber, 16a) ; Friedheim, (*Supra*, n. 1041).

[1148] *Midrash Tan'huma, Ibid.*

[1149] *Mishna 'Avoda Zara*, 1, 6. Sur les chevaux liés à l'idolâtrie dans la littérature talmudique, cf. M. Beer, "The Attitude of the Sages Toward Riding Horses", *Cathedra Quarterly*, 60 (1991), 29. (héb.) Et al.

[1150] Voir, (*Supra*, n. 1041). Le bélier est l'attribut de Mercure héliopolitain, cf. H. Seyrig, « Questions héliopolitaines », *Syria* 31 (1954), 83–84 [= Idem, *Antiquités syriennes* 5, Paris 1958, 102–103]. Le bouquetin est connu dans le culte de la Junon dolichénienne, cf. J. Prieur, *Les animaux sacrés dans l'antiquité*, Rennes 1988, 128 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 51 n. 9. Cet animal fut du reste l'attribut de nombreuses autres divinités, cf. *Ibid.*, 46 n. 8.

[1151] *TB Sanhédrin*, 55a ; *TB 'Avoda Zara*, 47a ; *Ibid.*, 54a.

[1152] *Lvt. Rabba*, 33, 6 (édition imprimée de Vilna).

[1153] *TJ 'Orla*, 1, 5 (61c) : « . . . וכן ביצת עבודה זרה שנעשת אפרוח, ר' חניי בשם ר' יאשיה : איתפלגון חזקיה וכהנא. כהנא אמר מותרת חזקיה אמר אסור. » Traduction : « . . . et parallèlement l'œuf de l'idolâtrie qui éclot [quelle attitude doit-on adopter envers cet œuf, est-il permis de l'utiliser ?] R. Haggaï au nom de R. Yachia [disent] :

oignons.[1154] Les Sages parlent de la meule de la récolte consacrée au rituel païen,[1155] ou bien de la viande qui aurait pénétré l'antre du sanctuaire polythéiste,[1156] de la viande salée,[1157] ou bien encore des fruits.[1158] Les Rabbins étaient d'avis que ni les courgettes ni les citrouilles ne sont utilisées dans le cadre du paganisme.[1159] En revanche, le vin,[1160]

Hizquiya et Kahana sont divisés sur la question. Kahana l'autorise tandis que Hizquiya l'interdit. » ; *'Avoda Zara*, 3, 5 (43a). Pour des sources gréco-romaines attribuant à l'œuf une dimension cultuelle, cf. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 131 n. 23. On rajoutera les travaux de recherche suivants traitant de la place occupée par l'œuf dans les religions païennes, notamment dans la croyance égyptienne, cf. E. Lefébure, « L'œuf dans la religion égyptienne », *RHR* 16 (1887), 16–25 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 365–366. Sur l'importance théologique de l'œuf dans le culte dionysiaque, cf. R. Turcan, « L'œuf orphique et les quatre éléments », *RHR* 160 (1961), 11–23. L'œuf a pour propriété de purifier dans les cultes anatoliens de Cybèle et de Ma-Bellona, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 60. Et al.

[1154] *TJ Teroumot*, 10, 1 (47a) ; *Ma'aser Shéni*, 2, 1 (53b).

[1155] *TJ Pessahim*, 2, 3 (29a). La récolte fut généralement consacrée aux divinités de la fertilité, comme dans le cas de Mercure héliopolitain dans son temple libanais de Harbata, cf. S. Ronzevalle, "Jupiter Héliopolitain", *MUSJ* 21 (1937), 48 ; 73–85 ; 104 ; H. Seyrig, "Questions héliopolitaines", *Syria* 31 (1954), 84 [= Idem, *Antiquités syriennes*, 5, Paris 1958, 103].

[1156] *Mishna 'Avoda Zara*, 2, 3 (éd. Rosenthal, 26–27) ; *TJ 'Avoda Zara*, 2, 3 (41b).

[1157] *Mishna Nédarim*, 2, 4.

[1158] *TJ 'Avoda Zara*, 5, 1 (44c). Sur l'offrande de fruits aux divinités grecques [cf. Burkert, *Greek Religion*, 66–69] et syriennes, [cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 276].

[1159] *Deut. Rabba*, 9 (éd. Lieberman, 7 & n. 14) ; *Yalkout Mekhiri sur Psms.*, 105 (éd. Buber, 156).

[1160] De nombreuses sources rabbiniques traitent du vin versé en libation, désigné par les vocables hébraïques de יין נסך, traitant pour la plupart d'entre elles de la question de l'utilisation de ce vin dans le cadre des relations sociales entre Juifs et païens en Palestine romaine, voir à ce propos : A. Aderet, *From Destruction to Restoration – The Mode of Yavneh in Re-Establishment of the Jewish People*, Jerusalem 1990, 322. (héb.) Et al. Cependant, en dépit du fait qu'à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud* cette notion juridique s'élargit considérablement, il ne faut pas pour autant occulter sa définition première. Le יין נסך fait originellement référence à du vin versé en libation pour la divinité païenne, voir à ce propos les textes rabbiniques suivants : *Mishna Sanhédrin*, 7, 6 (bien qu'il ne s'agisse pas ici exclusivement de יין נסך) ; *Tosefta Sanhédrin*, 10, 2–3 (éd. Zuckermandel, 430) ; *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 5, 9 (éd. Hoffmann, 20) ; *Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Michpatim – Massekhta DeKhaspa Michpatim*, 20 (éd. Horovitz-Rabin, 331) : « . . . אימתי עושה יין נסך ? בזמן שמזכירים עבודה זרה על פיהם, ואימתי מזכירין עבודה זרה על פיהם, בזמן שנודרין בהם », traduction : « À quel moment le vin devient-il le vin de l'ablution [= interdit au profit d'un Juif] ? Au moment où ils [= les païens] mentionnent verbalement leurs dieux [= idolâtrie]. Et quand rappellent-ils oralement leurs divinités ? lorsqu'ils prêtent serment en leurs noms. » ; *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 354 ; Voir aussi la définition halakhique du יין נסך, donnée par Maïmonide, *Mishné Thora – Hilekhot Maakhalot Assourot*, 11, 1. Selon certains Sages le vin est largement responsable de l'adoration des divinités par les hommes, voir à ce propos les paroles éloquentes rapportées dans *Midrash Tanh'uma Chemini*, 7 (éd. Buber, 13a) : « ראה מה היין נורם למי ששותה אותו, נרם לו לעבוד עבודה זרה »,

les figues,[1161] les pommes de pin,[1162] la marjolaine en rapport avec l'Ashéra et le rituel païen,[1163] les branches de palmiers et les dattes (Naklivas),[1164] les encens,[1165] les couronnes d'épis et les grappes de

---

traduction : « Regarde, ce que le vin provoque chez celui qui en consomme, il l'incite à servir l'idolâtrie. » Voir aussi le texte dans *Pirké de R. Eliézer*, 46 (éd. Higger, in : *Horev*, 10 (1948), 236), stipulant catégoriquement : « שכל יינם של נוים לעבודה זרה (נו"א : עבודה זרה) ולזנות. », traduction : « Tout le vin des païens est destiné à l'idolâtrie (autre version : représente lui-même l'idolâtrie) et à la débauche. » L'utilisation du vin est partagée par l'ensemble des cultes païens, à l'exception du culte de Chaï el-Qawm et d'Aphrodite Ouranie comme nous l'avons montré précédemment.

[1161] *Mishna, ʿAvoda Zara*, 1, 5 ; *TB ʿAvoda Zara*, 14a ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 449–450.

[1162] *Ibid.*

[1163] *Tosefta Para*, 11, 6 (éd. Zuckermandel, 639–640) : « אזוב של אשרה ושל עבודה זרה ושל עיר הנדחת פסול », traduction : « La marjolaine de l'Ashéra, de l'idolâtrie et de la ville retranchée est interdite à l'utilisation. » À notre connaissance, ce texte n'a jamais été étudié par les chercheurs. Cette plante aromatique, aux feuilles de couleur rose, utilisée aussi bien dans la parfumerie qu'à des fins médicamenteuses, est vraisemblablement à rapprocher du *Qilor* de l'idolâtrie étudié auparavant, cf. *Supra*.

[1164] *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 5 ; *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 5 (39d) ; *TB ʿAvoda Zara*, 13b-14a. Pour une excellente analyse de ces sources reliant les « Naklivas » (*phoenix dactylifera*) à Nicolaos de Damas [cf. Pline, *Historia Naturalis*, 13, 9, 45 : « sicciores ex hoc genere Nicolai, sed amplitudinis praecipuae, quaterni cubitorum longitudinem efficiunt »] qui avait pour coutume d'en envoyer à l'empereur Auguste, cf. Plutarque, *Quaestiones Conviviales*, 8, 4, 723D (*LCL)* ; B. Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, Berkeley 1962, 89 ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 449–450 ; Idem, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990 [réimp. Paris 2003], 311 n. 35. L'expression דקל טב ne désigne pas seulement de belles dattes, mais également les branches de palmiers (*Loulavim*, cf. *Supra*, n. 1089). En conséquence, on doit signaler que ce type de branches accompagne souvent de nombreuses divinités de l'antiquité gréco-romaine, notamment la statue de Nikè excavée à Ascalon au début du XX^{ème} siècle, exposée aujourd'hui dans le parc archéologique de la ville israélienne d'Ashkelon, (cf. *Supra*, n. 1103). Phanébalos, le grand dieu ascalonite à l'époque romaine, tient lui aussi une palme sur une monnaie de la cité du temps d'Élagabale (218–222). Tychè-Fortuna a pour attribut la branche de palmier, cf. H. F. Mussche, « Le rameau de palmier et la gerbe d'épis – Attributs de la Tyché gréco-romaine », *AC* 24 (1955), 431–437. Concernant Cybèle, cf. Graillot, (*Supra*, n. 226), 134 n. 4. Quant aux αρχιγάλλοι qui portaient sur leurs têtes des rameaux semblables, cf. *Ibid.*, 238. Concernant le rameau en corrélation avec Adonis, Dionysos et des divinités supplémentaires, cf. H. Seyrig, « Le rameau mystique », *AJA* 48 (1944), 20–25 [= Idem, *Scripta Varia*, 161–166] Les prêtres de Palmyre portaient souvent des rameaux de palmier, cf. R. Stucky, « Prêtres palmyréniens », *Syria* 50 (1973), 166–167. Et al. Étant admis que les branches de palmier accompagnaient communément le prêtre dans plusieurs cultes, il est probable qu'il ne s'agisse pas uniquement d'un simple attribut mais aussi d'un objet de culte.

[1165] Concernant les encens, cf. *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 5 ; *TB ʿAvoda Zara*, 14a ; *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 5 (39d) ; *Otzar Hamidrashim*, (éd. Eisenstein, 162) : « אין להם חלק לעוה"ב . . . והמוכר לבונה לעבודה זרה », traduction : « [parmi ceux qui] n'ont pas droit au monde futur . . . celui qui vend de l'encens destiné à l'idolâtrie. » À propos de l'encens dénommé קטורת, cf. *TJ Yoma*, 3, 9 (41a) ; *Sheqalim*, 5, 1 (49a) ; *Midrash*

raisin,[1166] sont tous considérés par la classe rabbinique comme étant des produits agraires ayant trait aux cultes païens. Signalons enfin des éléments météorologiques tels que les vents ainsi que les nuages.[1167]

6.4.5. *Les endroits propices à l'accomplissement de rites païens connus des Rabbins*

Les Rabbins connaissaient différents espaces, sorte de *locus consecrae* officieux, où des rites païens pouvaient être accomplis. Ainsi ils évoquent les montagnes ainsi que les collines,[1168] les habitations privées.[1169]

Tanh'uma Vayikra, 18 (éd. Buber, 5b) ; *Pirké de Rabbi Éliézer*, 48 (ed. Higger, in : *Horev* 10 (1948), 240). Concernant les parfums (בשמים), voir notamment, *Mishna Berakhot*, 8, 6 ; *Deut. Rabba – Vaethanan* (ed. Lieberman, 53) et versions parallèles. Les encens sont présents dans l'immense majorité des religions antiques, notamment dans les cultes orientaux et ce, depuis des temps immémoriaux, cf. R, Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1941, 152–153. Et pour l'époque romaine, voir notamment : Sourdel, *Cultes du Hauran à l'époque romaine*, 107 & n. 1. Tertullien dans son *de Idololatria*, 11, interdit aussi formellement aux chrétiens de vendre de l'encens au païen ainsi que toutes sortes d'objets pouvant servir le culte (et cetera peregrinitatis) à de très nombreuses occasions. (*Ibid.* : cum pompae, cum sacerdotia, cum sacrificia idolorum de periculis, de damnis, de incommodis, de cogitationibus, de discursibus negotiatonibuvse instruuntur.), voir à ce propos les observations toujours valables de J. Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908, 21.

[1166] Cf. *Supra*, 221ff.

[1167] *Gen. Rabba*, 11, 13 (éd. Theodor-Albeck, 363). Dans la religion grecque ces éléments naturels remplissaient un rôle prépondérant, notamment dans le transfert des messages de Zeus olympien à l'humanité, cf. Hérodote, 3, 86 (trans. A. D. Godley, *LCL*, 112–115) ; Pausanias, *Descriptio Graecae – Messenia*, 4, 21 (trans . W. H. S. Jones & H. A. Ormerod, *LCL*, 288–289) ; H. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4, Paris 1882, 32–61. Un rapport similaire à ces composants de la nature, est décelable dans la religion romaine, cf. Bayet, (*Supra*, n. 226), 257–258. Pour des renvois bibliographiques supplémentaires, cf. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 131 n. 21. Les vents étaient aussi divinisés dans la théologiqe mithriaque, cf. Turcan, *Cultes orientaux*, 218, 221, 226. Cumont fit remarquer que les fidèles du dieu perse invoquaient les vents ainsi que leur puissance, considérés comme des démons, cf. F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris 1913 [réimp. Paris 1985], 117. Sur Démon fils de Démétrios, originaire d'Ascalon, qui adorait Zeus Ouraïos, le dieu suprême des vents, cf. F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, paris 1952, 267. Et al. Autrement exprimé, en Palestine romaine, les Gentils adoraient sans ambages les divinités responsables des vents, ce qui explique la référence rabbinique à ce propos.

[1168] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 5 ; *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6, 8 (éd. Zuckermandel, 470) ; *TB ʿAvoda Zara*, 46a ; *TB Hulin*, 40a ; *Gen. Rabba*, 99 (100) (éd. Theodor-Albeck, 1272) ; *Pesikta de Rav Kahana*, 5, 7 (éd. Mandelbaum, 88) : « ואין הרים אלא בתי עבודה זרה » traduction : « Et les montagnes ne sont que des temples païens ». Et variantes. Quant aux montagnes et aux collines dans un contexte cultuel païen, voir aussi le texte rapporté éloquemment dans *Éliahou Rabba*, (30), 28 (éd. Friedmann, 154).

[1169] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 7 ; *Tosefta ʿAvoda Zara*, 2, 9 (éd. Zuckermandel, 463) : « לא ישכיר ישר' את ביתו לנוי שבידוע שמכניס לתוכה עבודה זרה », traduction : « Un

Les Sages palestiniens évoquent le cas de l'image adorée rituellement, placée au dessus du lit dans la chambre à coucher.[1170] Les Rabbins se font l'écho de rites païens perpétués dans des auberges.[1171] Les Docteurs de la Loi, mentionnent les appartements de prêtres à l'intérieur des sanctuaires païens.[1172] Les Sages mentionnent la présence d'une maison juive située à proximité d'un lieu de culte païen.[1173] Les Sages connaissent des endroits spécifiquement réservés à la réalisation de prodiges divinatoires.[1174] Les Rabbins font état de temples polythéistes noircis par l'utilisation intempestive de charbon.[1175] Les Sages mentionnent des échoppes,[1176] notamment celles ornementées de guirlandes,[1177] consacrées aux divinités du paganisme. Les théâtres sont d'après certains Rabbins des lieux de culte,[1178] ainsi que les thermes publics.[1179] Les Sages connaissent les jardins des sanctuaires polythéistes.[1180] Les nymphées ainsi que les fontaines publiques sont occasionnellement perçus comme des lieux où l'on accomplit

---

Juif ne louera pas sa maison à un Gentil, car il est communément admis qu'il y introduit son idolâtrie. » ; *Ibid.*, 6 (7), 2 (éd. Zuckermandel, 469).

[1170] *Gen. Rabba*, 87 (éd. Theodor-Albeck, 1068).

[1171] *Tosefta 'Avoda Zara*, 2, 9 (éd. Zuckermandel, 463).

[1172] *Tosefta 'Eruvin*, 4, 7 (éd. Lieberman, 106) : « בית עבודה זרה שיש בו בית דירה לכומרין », traduction : « Un temple idolâtre contenant un logis pour les prêtres ».

[1173] *Mishna 'Avoda Zara*, 3, 6 (Manuscrit Kaufmann – éd. Rosenthal, 45) : « מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפל אסור לבנותו. », traduction : « Celui dont la maison, proche de l'idolâtrie, s'est effondrée, il est prohibé de la rebâtir. »

[1174] *Gen. Rabba*, 83, 39 (éd. Theodor-Albeck, 999) : « טיריות לעבודה זרה », cf. Jastrow, *Dictionary*, 534, s. v. טירא : "Places for augury (templum)."

[1175] *Tosefta Ma'aser Shéni*, 5, 13 (éd. Lieberman, 271).

[1176] *Tosefta 'Avoda Zara*, 6, 1 (éd. Zuckermandel, 469) : « חנויות של עבודה זרה אסור לשכור מהן. אם היו מעלות שכר למדינה, אף-על-פי שהן עושות לצורך עבודה זרה, מותר לשכור מהם. ». Traduction : « Il est interdit de louer quoi que ce soit en provenance de magasins appartenant à l'idolâtrie. [En revanche], s'ils [= ces magasins] attribuent leur recettes à la cité, il est permis d'effectuer la location, en dépit du fait qu'ils agissent [= commercialement] pour le compte de l'idolâtrie. » ; *TJ 'Avoda Zara*, 4, 3 (43d).

[1177] *Mishna 'Avoda Zara*, 1, 4. Hadas-Lebel rapporta les dires de Tertullien, lequel considérait également la décoration des magasins comme un acte significatif des lieux de culte païen, cf. Idem, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 452. Cf. également : T. D. Barnes, *Tertullian – A Historical and Literary Study*, Oxford 1985², 132–135 ; A. Alföldi, *Die Zwei Lorbeerbäume des Augustus*, Antiquitas 14, Bonn 1973, 4–6.

[1178] *Tosefta 'Avoda Zara*, 2, 5 (éd. Zuckermandel, 462). Tel est l'avis de R. Méir, voir aussi : *TJ 'Avoda Zara*, 1, 7 (40a). Sur la question du caractère cultuel du théâtre romain en Palestine romaine, voir *Infra*.

[1179] Cf. *Supra*, 98–107.

[1180] *Mishna 'Avoda Zara*, 4, 3 (éd. Rosenthal, 57–58 [selon le manuscrit Kaufmann]). Quant aux jardins du temple du dieu syrien, Adonis, à Laodicée-Maritime, mentionnés dans une inscription reconstituée datant du II^{ème} ou III^{ème} siècle de l'ère commune, cf. B. Haussoullier & H. Ingholt, « Inscriptions grecques de Syrie », *Syria* 5 (1924), 336 ; *SEG*, 7, no 72 ; *IGLS*, no 1260. Et al.

des rites païens.[1181] Signalons enfin les marchés urbains,[1182] les mers,[1183] les déserts,[1184] les fleuves[1185] ainsi que les marais,[1186] qui aux yeux des Rabbins pouvaient, le cas échéant, représenter des lieux polythéistes.

6.4.6. *Répartition géographique des cultes païens selon les Rabbins*

Les Tannaïm ainsi que les Amoraïm mentionnent explicitement nombre de sites où se déroulèrent des rituels païens en Palestine ainsi que dans les régions adjacentes. On notera tout d'abord des cités telles que : Césarée-Maritime,[1187] Ascalon,[1188] Ptolémaïs-Akko,[1189]

[1181] *Exd. Rabba*, 31, 3 et versions parallèles, cf. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 133. Il faut probablement rattacher le nymphée, à caractère cultuel, à l'anecdote évoquée dans *TB ʿAvoda Zara*, 58b où nous lisons comme il suit : « ריש לקיש איקלע לבצרה. . . חזא מיא דסנדי להו עובדי כוכבים ושתו ישראל ואסר להו. . . » traduction : « Resh Laquish se rendit à Bostra . . . il vit des Juifs boire de l'eau que les païens vénéraient, en conséquence de quoi, il la leur interdit . . . ». Voir aussi le texte cité en *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6 (7), 5 (éd. Zuckermandel, 469). Quant aux embouchures de fontaines publiques, sous forme d'effigies païennes, cf. *Ibid.*, 6 (7), 6 (éd. Zuckermandel, 469). Pour une remarquable analyse des sources talmudiques traitant du nymphée romain, cf. O. Irsai, "The Discussion of Water Installations and Aqueducts in Rabbinical Literature – Characteristics and Terminology", in : D. Amit, Y. Hirschfeld & J. Patrich (eds.), *The Aqueducts of Ancient Palestine – Collected Essays*, Jerusalem 1989, 54 n. 81–82. (héb.)

[1182] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 7 (éd. Zuckermandel, 461). Et al. Sur la notion rabbinique des foires comme lieux de culte, en corrélation directe avec les fêtes païennes évoquées dans les textes talmudiques, voir dans le prochain chapitre.

[1183] *Mishna Hulin*, 2, 8.

[1184] *Ibid.* L'adoration des déserts est manifestement liée aux cultes de divinités arabes pré-islamiques, dont le rôle était de protéger les habitants du désert de ses multiples dangers, cf. H. Seyrig, « Les arabes et les dieux armés en Syrie à l'époque romaine », *Syria* 47 (1970), 81. Et al.

[1185] *Ibid.* Sur le culte des fleuves en Palestine et en Syrie à l'époque romaine, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 183–185. (héb.)

[1186] *TJ ʿAvoda Zara*, 3, 6 (43a). À propos de Dionysos en tant que dieu des lacs et des étangs, cf. *Supra*, n. 245.

[1187] *Tosefta Hulin*, 2, 13 (éd. Zuckermandel, 502) ; *TJ Guittin*, 6, 6 (48b). Les rites ayant trait au sacrifice païen concordent fort bien avec l'ensemble des cultes païens qui existaient à Césarée à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*, [sur ces cultes cf. B. Lifshitz, « Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions », in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 502–504 ; L. M. Hopfe, "Caesarea Palaestinae as a Religious Center" in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2380–2411 ; Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 239 (héb.) et dans les différents indices ; R. Gersht, "Representations of Deities and the Cults of Caesarea", in : A. Raban & K. G. Holum (eds.), *Caesarea Maritima – A Retrospective after Two Millenia*, Leiden 1996, 305–324] c'est la raison pour laquelle, il est malaisé de définir précisément les cultes auxquels faisaient ici allusion les Rabbins.

[1188] Cf. *Supra*, n. 1023.

[1189] *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 4 ; *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39d) ; *TB ʿAvoda Zara*, 11b ; *Gen. Rabba*, 47, 27 (éd. Theodor-Albeck, 477).

Gaza,[1190] Scythopolis-Nysa/Beth-Shean,[1191] Aelia Capitolina (?),[1192] Sidon,[1193] Tyr,[1194] Hiérapolis-Mabbog et Héliopolis-Baalbek ('Ein-

---

[1190] *TJ Ibid.* Pour une analyse de cette source voir dans le prochain chapitre.

[1191] *Mishna 'Avoda Zara*, 1, 4 ; *TJ 'Avoda Zara*, 1, 2 (39c).

[1192] Les Juifs connaissaient assurément le caractère païen d'Aelia Capitolina, puisque sa fondation fut la cause de la révolte de Ben Kosba (132–135) si l'on en croit la version byzantine abrégée de Dion Cassius, *Historia Romana*, 69, 11–15. De fait, la *Mishna Ta'anit*, 4, 6 [ונלכדה ביתר ונחרשה העיר = et la ville de Bethar fut prise et la ville (= Jérusalem) labourée] évoque la fondation d'Aelia Capitolina, ainsi que probablement le rite étrusco-romain de la *Circumductio*, caractéristique de la fondation des colonies romaines, exécuté par un *Magister*, cf. Plutarque, *Romulus*, 11 (trans. B. Perrin, *LCL*, 119–121) ; M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990 [réimp. 2003], 163 ; M. Mor, *The Bar-Kokhba Revolt*, Jerusalem 1992, 167. (héb.) Ceci prouve que la prise de conscience des Tannaïm à l'égard de l'aspect païen que revêtait Aelia Capitolina était bien réelle. À l'époque du *Talmud* les Rabbins semblent d'ailleurs invectiver cette situation inacceptable, cf. *Pesikta Rabbati*, 8 (éd. Friedmann, 29a). Cf. *Supra*, n. 126. Le texte midrashique *Sekhel Tov sur Gen.*, 50 (éd. Buber, 334), rédigé par R. Menahem b. Shlomo en 1139, en France ou en Italie, rapporte une version particulièrement intéressante de la prière des morts, le *Kaddish*, récité par le fossoyeur lors des funérailles juives. Ce texte, appelé aussi צידוק הדין, se trouve déjà dans le rituel de prière du *Gaon* babylonien Rav 'Amram [décédé en l'an 875] (52a), où nous lisons que Dieu rétablira l'ancienne Jérusalem ainsi que son temple. On y trouve, entre autre, la supplique suivante : « . . . ולמעקר פולחנא . . . נוכראה מארענא ולאתבא פולחנא דשמיא לאתרה . . . », « . . . [il s'efforcera] de déraciner le culte étranger de notre terre pour y réintroduire le culte du ciel [= du dieu unique] en son lieu [= manifestement le mont du Temple à Jérusalem] ». Ce texte est certes tardif, mais peut-être repose-t-il sur d'antiques traditions remontant à l'époque talmudique. Le culte étranger évoqué, est peut-être le christianisme, cependant, s'il s'agit véritablement d'un vestige tardif d'une tradition antique, il n'est pas exclu d'y voir une référence à des cultes païens. Enfin, il est vrai selon ce texte que le culte étranger à extirper est répandu dans toute la terre d'Israël. Toutefois, puisque le contexte de ce passage évoque principalement Jérusalem, il n'est pas impensable que l'auteur originel de ce texte ait voulu fustiger de la sorte les cultes païens d'Aelia Capitolina.

[1193] *Mishna 'Avoda Zara*, 3, 7 (éd. Rosenthal, 50–51).

[1194] *TJ 'Avoda Zara*, 1, 4 (39d). Il n'est pas impossible que les Rabbins témoignèrent de l'existence de cultes païens à Tyr, dans l'une des variantes des sources à venir, *TJ Yevamot*, 2, 6 (4a) : « יעקב איש כפר נבוריה אול לצור אתון שאלין ליה : מהו מינזר בריה דארמית בשובתה וסבר מישרי לחון . . . », traduction : « Jacob du village de Naboraya se rendit à Tyr où l'on vint l'interroger : Est il permis de circoncire le fils d'une païenne le jour du Shabbat ? Il opta de leur autoriser [cet acte]. » À comparer avec : *TJ Kidoushin*, 3, 12 (64d). Voir également : *Gen. Rabba*, 7 (éd. Theodor-Albeck, 51) : « מותר למול בנה של נכריה בשבת » traduction : Il est autorisé de pratiquer la circoncision sur le fils d'une non-juive durant le jour du Shabbat. Voir également : *Midrash Tanh'uma – Huqat*, 15 (éd. Buber, 57a). Il est intéressant de constater que la version de *Gen. Rabba*, 7, 2 (édition imprimée de Vilna) rend le texte différemment, ainsi nous lisons : « יעקב איש כפר נבוראי הורה בצור : מותר למול בנה של עבודת כוכבים בשבת . . . » traduction : « Jacob du village de Naboraya promulgua à Tyr, qu'il est permis de circoncire le fils de l'idolâtrie (עבודת כוכבים) le jour du Shabbat. » Le terme « idolâtrie » (עבודת כוכבים) est très probablement une erreur de copiste, d'autant plus que cette version ne relève pas de l'édition critique de Theodor-Albeck

Bekhi),[1195] Gadara,[1196] Tibériade,[1197] Bostra,[1198] et Damas.[1199] Ensuite, on remarquera que les Rabbins connaissaient également des lieux de culte ruraux, tels que les villages de Kassem, Pigesha et le Carmel.[1200] Le fromage de Beith Ouneiki était prohibé par les Rabbins, car on s'y adonnait au paganisme.[1201] Nous citerons enfin Botena, où se tenait une foire où les cultes païens jouissaient apparemment aux II[ème] et III[ème] siècles d'une grande notoriété.[1202]

---

sur *Gen. Rabba* et qu'on ne trouve aucune occurrence talmudique la confirmant. Il semblerait que la lettre hébraïque ו ait été malencontreusement inversée avec la lettre ב. Il faudrait effectivement retranscrire : עובדת כוכבים = la femme idolâtre, et non pas עבודת כוכבים = l'idolâtrie. Toutefois, quand bien même cette dernière version serait authentique, suivant le principe bien connu de la crédibilité à accorder à la version présentant des difficultés interprétatives (*lectio difficilior*), il n'est pas exclu qu'il s'agisse ici du cas d'un enfant non-circoncis dont le père est Juif, mais qui fut consacré à l'une des divinités du panthéon tyrien. En conséquence, ce texte pourrait, avec beaucoup de réserves, conforter l'idée que les Rabbins étaient au fait de l'existence de cultes païens à Tyr à l'époque du bas-empire.

[1195] *TB ʿAvoda Zara*, 11b.

[1196] *TJ Demaï*, 4, 3 (24a) ; *Guittin*, 5, 9 (47c) ; *ʿAvoda Zara*, 1, 3 (39c). Ces textes évoquent un banquet cultuel qui eut lieu dans la ville de Gadara, située en Décapole, cf. *Infra* dans le chapitre traitant des fêtes païennes mentionnées dans la littérature rabbinique.

[1197] *TJ Mo'ed Qatan*, 3, 7 (83c) ; *ʿAvoda Zara*, 3, 11 (43b).

[1198] *TJ Shevi'it*, 8, 8 (38b) ; *TB ʿAvoda Zara*, 58b.

[1199] *Cant. Rabba*, 1, 39 (éd. Dunsky, 32) ; *Esth. Rabba*, 3, 4 ; *Lam. Rabba – Petihata*, 10 (éd. Buber, 9) ; *Yalkout Shim'oni sur Nmbs.*, 764 (éd. Hyman, 441–442).

[1200] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 6 (7), 8 (éd. Zuckermandel, 470) : « R. Shimon b. Éléazar dit : Trois Ashérot existent en terre d'Israël : Le caroubier du village de Kassem (le manuscrit de Vienne rapporte la version : פתם) et celui du village de Pigsha (פנשה), et celui de barani (שבראני) (le manuscrit de Vienne rend la version : באדני ; Dans la version imprimée de la *Tosefta* on y lit étonnamment : ראינו) et celui du Carmel. » Sur le vin de Kfar Pigesha qui était interdit à la consommation pour les Juifs, car étant halakhiquement considéré comme יין נסך, cf. *TB ʿAvoda Zara*, 31a : « כפר פרשאי » ; *Massekhet Koutim*, 2, 6 (éd. Higger, 66).

[1201] *Mishna ʿAvoda Zara*, 2, 4 ; *TB ʿAvoda Zara*, 34b. Et al.

[1202] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39d) ; *Gen. Rabba*, 47, 27 (éd. Theodor-Albeck, 477–478 & n. 4) ; *Sifri sur Deut.*, 306 (éd. Finkelstein, 125) ; *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 32, 2 (éd. Hoffman, 185). À Botna se tenait un marché où les cérémonies païennes occupaient une place centrale. Ce lieu fut identifié avec le toponyme, Terebinthos, au sud d'Hébron, où de nombreux Juifs furent vendus en esclavage après la révolte de Ben Kosba, cf. Jérôme, *In Hieremiam*, 31 : 15, VI, 18 : « . . . et id circo exsecrabile esse Iudaeis mercatum celeberrimum visere . . . » ; *Chronicon Paschale*, (éd. Dindorf, I, 474). Sur cette identification géographique, cf. W. Bacher, "der Jahrmarkt an der Terebinthe bei Hebron", *ZAW* 29 (1909), 148–152 ; S. Klein, "Bemerkungen zur Geographie des alten Palästina", *MGWJ* 54 (1910), 24–25 ; Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London – New York 1994, 253. Sur le culte païen ayant perduré dans cet endroit, cf. Sozomène, *Historia Ecclesiastica*, II, 4 ; A. E. Mader, *Mambre – die Ergebnisse der Ausgraben im heiligen Bezirk Râmet el-Halîl in Südpalästina 1926–1928*, Fribourg 1957.

CHAPITRE 7

LES FÊTES PAÏENNES DANS LA LITTÉRATURE TALMUDIQUE

7.1. Les fêtes romaines

Le traité de la *Mishna ʿAvoda Zara* traite d'emblée de la question du rapport entretenu par la *Halakha* vis-à-vis des fêtes païennes. La première *Mishna* de ce traité stipule comme il suit :

> לפני אידיהן שלנוים שלשה ימים אסור מלשאת ומלתת עימהן, מלהשאילן ומלהשאיל עימהן מלהלוותן ומללוות מהן, מלפורעין ומלפרע מהן. רבי יהודה אומ׳ : נפרעין מהן, מפני שהוא מצר לו, אמרו לו : אף על פי שהוא מצר עכשיו, שמח הוא לאחר זמן.[1203]
>
> Trois jours précédant les fêtes des païens, il est interdit de négocier avec eux, de leur prêter (un objet) et de leur emprunter, de leur adjoindre (de l'argent) et de recourir à leur prêt, de les rembourser et de se faire rembourser. R. Judah dit : On perçoit les dettes du païen, car cela le rend malheureux. On lui rétorqua : Bien qu'il soit triste momentanément, il est rasséréné plus tard (une fois la dette remboursée).

Le vocable désignant la fête païenne employé par les Rabbins est le terme hébraïque ׳איד׳. Les sources talmudiques ont tenté d'expliquer différemment la signification de ce terme. Aussi bien le Talmud de Jérusalem que celui de Babylone, rapportent le désaccord opposant les Amoraïm, Rav et Samuel, œuvrant essentiellement dans la première moitié du III[ème] siècle, quant à la lecture de ce terme. Fallait-il lire : אידיהן, en se basant sur le verset apparaissant en *Deut.*, 32, 35, ou bien, devrions-nous prononcer ce terme עידיהן ainsi que le stipulerait le prophète Isaïe (*Idem*, 43, 9).[1204] Il faut supposer que les Amoraïm détenaient les deux versions qui existaient déjà dans la littérature tannaïtique, ainsi que le prouve un passage issu de la

---

[1203] Selon le manuscrit Kaufmann (éd. Rosenthal, 5–6).

[1204] Dans *TJ Eruvin*, 5, 1 (22b), Rav est d'avis que le terme est אידיהן, tandis que Samuel son rival, pense au contraire que ce terme doit reposer sur le vocable : עידיהן. Voir aussi en ce sens la version du *TB ʿAvoda Zara*, 2a. Toutefois, dans les traditions parallèles du *TJ*, les avis sont inversés, cf. *TJ Berakhot*, 8, 6 (12c) ; *ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c).

Tosefta.[1205] Selon J. N. Epstein, cette controverse du temps des Amoraïm, a pour origine la manière dont on prononçait les termes en question suivant les régions. En Galilée, on disait אידיהן selon l'avis de Rav, disciple de R. Judah le Prince (180–219), reflétant ainsi la tradition palestinienne, tandis qu'en Babylonie on disait עידיהן, ainsi que l'atteste la position défendue par Samuel, chef de file de l'académie rabbinique babylonienne de Néardéa.[1206] En Galilée, la lettre gutturale ע"ן, fut effectivement prononcée comme un א"ף, ainsi que nous l'apprenons de sources talmudiques[1207] et épigraphiques, avec notamment la découverte de l'inscription à consistance halakhique trouvée sur la mosaïque de la synagogue de Rekhov, située à cinq kilomètres au sud du site antique de Beth Shean.[1208] Signalons aussi une inscription supplémentaire mise au jour dans la synagogue antique située dans la ville même de Beth Shean, où l'on constate également une interversion entre ces deux lettres sémitiques.[1209] Selon Elmslie, il semblerait qu'à l'époque des Amoraïm, la définition première du vocable איד, n'était plus connue et qu'en conséquence, l'explication de ceux-ci ne relève que de l'exégèse.[1210] Cette *Mishna* est manifestement ancienne, puisque Nahum Hamadi, qui œuvra essentiellement au terme de l'époque du second temple,[1211] en avait

---

[1205] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 1 (éd. Zuckermandel, 460 – Selon le manuscrit d'Erfurt).

[1206] J. N. Epstein, *Introduction to the Mishnaic Text*, I, Jerusalem 2000[3], 183. (héb.) Cette conjecture est confirmée par les dires de Nahum Hamadi, probablement originaire de Médie, lequel effectivement emploie le mot : עידיהן, cf. *Tosefta*, *Ibid.* Cette position infirme la conclusion de S. Y. Rappaport, *Erekh Milin*, Prague 1852 [réimp. Varsovie 1914], 29 (héb.) selon qui, les Babyloniens ne savaient pas prononcer la lettre gutturale ע"ן.

[1207] *TJ Berakhot*, 2, 4 (4d) ; S. Lieberman, "Mss. Leiden on the Yerushalmi Once Again", *Tarbiz* 20 (1949), 110 (héb.) (= Idem, *Studies in Palestinian Rabbinic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 222 & n. 38).

[1208] Y. Sussman, "A Halakhic Inscription from Beth-Shean Valley", *Tarbiz* 43 (1974), 148 (héb.) ; Idem, "An Inscription from the Synagogue of Rekhov", *Qadmoniot* 32 (1976), 125 ligne 1 : « מחאשרין » au lieu de « מחעשרין », c'est à dire : la dîme en est prélevée.

[1209] D. Bahat, "The Synagogue in Beth Shean – A First Report", *Qadmoniot* 5 (1972), 57. (héb.) On y trouve le terme « אבידתה » au lieu de : « עבידתה », à savoir un travail.

[1210] Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 18–19. Rappaport (*Supra*, n. 1206), 57, avait déjà émis cette réflexion, laquelle est d'ailleurs parfaitement concevable.

[1211] A. Hyman, *Toledot Tannaïm VeAmoraïm*, II, Londres 1920 [réimp. Jérusalem 1987], 921–922. (héb.) Ce Sage occupait une fonction de juriste à Jérusalem à la veille de la destruction du second temple en 70, cf. *Tosefta Baba Bathra*, 9, 1 (éd. Lieberman, 159) ; *TJ Ketoubot*, 13, 1 (35c) ; *TB Ketoubot*, 105a. Sur l'activité de ce Rabbin peu de temps après la dévastation du sanctuaire juif, cf. *Mishna Nazir*, 5,

connaissance.[1212] Cela dit, il est probable que la signification historique du terme איד réside ailleurs. Blaufuss et Elmslie pensaient, au début de XX^{ème} siècle, que ce terme correspondait au vocable latin : *Idus*,[1213] tandis que Rappaport,[1214] Jastrow,[1215] Levy,[1216] Epstein,[1217] Albeck[1218] et Goldschmidt[1219] étaient d'avis que l'appellation d'origine fut עיד, auquel cas, ce terme ferait référence au vocable syro-araméen עאדא (= עידא), plus largement connu en arabe pour désigner notamment les fêtes musulmanes.[1220] Selon cette dernière supputation, on

---

4 ; *Tosefta Nezirout*, 3, 19 (éd. Lieberman, 135 et note ligne 61) ; *TJ Nédarim*, 9, 2 (41c) ; *TB Nazir* 32b.

[1212] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 1 (éd. Zuckermandel, 460) : « נחום המדי אומ' : יום אחד בגלויות לפני עידיהן אסור . . . », traduction : « Nahum Hamadi dit : À l'extérieur de la terre d'Israël [littéralement : dans les exils], il est interdit [de faire des transactions commerciales avec les païens] un jour avant leurs fêtes ». Cf. également, *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 1 (39a) ; *TB ʿAvoda Zara*, 7b. Cette *halakha* fut incontestablement énoncée en rapport avec la première *Mishna* du traité *ʿAboda Zara*. Il est par conséquent prouvé que Nahum Hamadi connaissait cette *Mishna*, cf. Aderet, (*Supra*, n. 1160), 314 & n. 202. (héb.) Pour davantage de preuves concernant l'antériorité de cette tradition tannaïtique, voir plus loin notre étude sur l'expression « trois jours avant les fêtes des païens ». Il nous reste à faire remarquer que les dires de R. Judah au terme de la *Mishna ʿAboda Zara*, 1, 1 constituent un supplément tardif à la première partie du texte, relevant de l'époque d'Oucha (après 135), puisque son auteur est R. Judah b. Ilaï, qui œuvra pour l'essentiel à la suite de la révolte de Ben Kosba, précisément en Galilée.

[1213] H. Blaufuss, *Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda Zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud*, Nürnberg 1909, 12 ; Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 18–19. Dans sa traduction française du *Talmud de Jérusalem*, M. Schwab fut en réalité le premier à avoir proposé cette interprétation, puisque dans la *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 3 ne sont rappelées que des fêtes exclusivement romaines, telles que les Kalendes, les Saturnales, qui illustrent, notamment, le terme איד. L'analogie du terme איד avec les *Ides* du calendrier romain est, par conséquent, à prendre sérieusement en considération, cf. M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem – Traité Aboda Zara*, 11, Paris 1889 [réimp. Paris 1933], 180 n. 3. Voir aussi dans ce sens, L. Vana, *Le traité de la Mishna ʿAboda Zara : Traduction, notes, analyse – Contribution à l'étude des relations entre Juifs et Païens en Judée romaine*, Thèse EPHE, Paris 1996, 236.

[1214] Rappaport, (*Supra*, n. 1206), 57 : « Feiertag, syrisch . . . ».

[1215] Jastrow, *Dictionary*, 45 s. v. « איד ».

[1216] J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I, Berlin – Wien 1924 [réimp. Darmstadt 1963], 62.

[1217] Epstein, (*Supra*, n. 1206), 184.

[1218] H. Albeck, "Hachlamot veTosafot", *Seder Neziqin – Mishna ʿAvoda Zara*, Jerusalem – Tel-Aviv 1959, 487 : « עיד signifie une fête en syriaque et en araméen des chrétiens de Palestine. » (traduction du texte en hébreu).

[1219] L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud – Neu Übertragen*, 8, *Der Traktat ʿAboda Zara*, Berlin 1967, 433 n. 3.

[1220] E. Mittwoch, "Id", *The Encyclopaedia of Islam – New Edition*, III, B. Lewis et al. (eds.), Leiden – London 1971, 1007 : "Festival. The word is derived by the Arabs

devrait donc investiguer ce terme à la lumière des religions orientales environnantes. Par souci de précision, on notera que, même Elmslie, qui défendit l'hypothèse d'une translittération du terme Idus en איד, reconnut qu'on ne peut pleinement écarter l'éventualité d'une influence étymologique du terme oriental *'Ida*,[1221] qui fut peut-être, lui aussi, translitteré du terme *Idus*. Il est donc envisageable que les termes איד ou bien עיד, sont, tous deux, rattachables aux Ides romaines.[1222] Les Ides marquaient dans le calendrier romain le commencement de la seconde partie du mois romain. Elles étaient ordinairement commémorées le treize ou le quinze de chaque mois.[1223] Durant ce jour on sacrifiait un bélier en l'honneur de Jupiter Capitolin.[1224] Les habitants juifs de Judée connaissaient au IIème siècle les Ides, ainsi qu'il ressort de plusieurs papyri grecs de Babatha fille de Simon, datés des années 125–132, où figure la datation consulaire mentionnant souvent les Ides.[1225] Ainsi par exemple, un contrat en date du mois d'octobre de l'an 125, fut contracté quatre jours avant les Ides, c'est à dire le onze ou le douze du mois.[1226] Un contrat de l'an 130, fut signé trois jours avant les Ides de septembre, à savoir le dix du mois.[1227] Il est donc attesté que cette fête était connue des Juifs de

---

lexicographers from the root *'wd* and explained as 'the (periodically) returning'. But it is in fact one of those Aramaic loanwords which are particularly numerous in the domain of religion ; cf. for example the Syriac *'Ida* 'festival, holiday'". Voir aussi Jastrow, (*Supra*, n. 1215).

[1221] Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 19 : "Indeed, even if the word be derived from *Idus*, it may well have been influenced by this Aramaic word."

[1222] Signalons aussi une signification dissemblable du terme איד dans la littérature talmudique. Ce terme désigne parfois la tristesse et l'affliction de l'homme, cf. *Mishna Avot*, 4, 18 à comparer avec *ARN* 29 (éd. Schechter, Ière version, 44a). La notion de détresse propre à ce terme se retrouve déjà dans la Bible, cf. *Prvbs.*, 17, 5 : « לעג לרש חרף עשהו שמח לאיד לא ינקה », traduction : « Railler le pauvre, c'est outrager celui qui l'a créé ; Qui se réjouit d'un malheur ne demeure pas impuni. » D'ailleurs les exégèses rabbiniques abondent largement en ce sens, cf. *Mekhilta de R. Ishmaël – Massekhta de Passeha (Bo)*, 13 (éd. Horovitz-Rabin, 43) ; *TJ Ta'aniot*, 4, 5 (69a) ; *Midrash Tan'huma Bo*, 7, 7 (édition imprimée de Varsovie). Et al. L'emploi du mot « איד », en tant qu'affliction, aurait donc pour objectif de railler les fêtes païennes.

[1223] J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris 1998, 44 ; P. Jockey, M. Sève & E. Wolff, *Dictionnaire de l'antiquité grecque et romaine*, Paris 2002, 47. Et al.

[1224] Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 18–19 ; Bayet, (*Supra*, n. 226), 89–91. Et al.

[1225] N. Lewis (ed.), *The Documents of the Cave of Letters*, I., *Greek Documents*, Jerusalem 1989, 28 : "In the Babatha documents, as in those from Dura-Europos and Murabba'at, the months and days are given by the Roman system with Consular dates . . ."

[1226] *Ibid.*, 55 ligne 17 : « . . . πρὸ τεσσάρων εἰδῶν Ὀκτωβρίω[ν] ».

[1227] *Ibid.*, 98 ligne 3 : « . . . πρὸ τριῶν εἰδ[ῶ]ν Σεπτεμβ[ρί]ων . . . ». Il convient d'évoquer la similitude entre ce texte retouché et le commencement de la *Mishna*

Palestine au II[ème] siècle, c'est-à-dire à l'époque de la *Mishna*. Est-ce à dire pour autant que les Rabbins connaissaient cette festivité ? Autrement dit, le fait que cet événement romain ait été mentionné dans des paypri juifs de Judée, ne peut témoigner de la connaissance des Tannaïm dans ce domaine. Cela dit, et au delà de ce problème de méthode, il semble que les Rabbins connaissaient profondément le calendrier romain, car tant dans le domaine des contrats financiers que dans celui traitant des actes de divorce, ils promulguèrent l'obligation de dater le contrat juif selon la datation romaine.[1228] Étant donné que les Romains mentionnaient les dates en fonction des Kalendes ou des Ides en raison de leur récurrence, il est donc très plausible que les Rabbins connaissaient les Ides de la même manière qu'ils étaient au fait des Kalendes mentionnées explicitement dans *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 3. Il faut signaler, en outre, que les Ides étaient essentiellement solennisées au sein des colonies romaines, où l'on célébrait habituellement le culte de Jupiter Capitolin en l'honneur de qui, on consacrait précisément les Ides comme nous l'avons vu précédemment. La colonie romaine était perçue comme

---

ʿAvoda Zara, 1, 1 : « avant leurs Ides [fêtes] . . . trois jours (לפני אידיהן . . . שלשה ימים) ». En dépit de l'intérêt qu'elle suscite de prime abord, cette contiguïté n'est certainement que le fruit du hasard.

[1228] *Tosefta Baba Bathra*, 11, 2 (éd. Lieberman, 167) ; *Mishna Guittin*, 8, 5 ; *TB Guittin*, 80a. Les Romains semblent avoir été très exigeants concernant l'utilisation du calendrier romain pour l'élaboration de contrats, cf. E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, London 1968, 43ff. Nonobstant le fait que les Juifs bénéficièrent de nombreux privilèges dans l'empire romain, y compris dans le domaine du calendrier, force est de reconnaître qu'ils ne furent pas pour autant exemptés d'utiliser la datation romaine sur leur actes juridiques (cf. Juster, (*Supra*, n. 5), 363–364 & n. 1, 3). Les sources laissent d'ailleurs entendre que celui qui outrepassait cette ordonnance se mettait en danger, cf. *TJ Guittin*, 8, 5 (49c) ; *TB Guittin*, 80a ; Juster, *Ibid*., 364 n. 3. Rappelons dans ce contexte que les Juifs avaient pour règle de stipuler dans leur contrat sous quel consulat ou procurature furent signés les dits documents, cf. par exemple : *Mishna Yadaïm*, 4, 8 [Pour notre propos l'identité de l'hérétique galiléen mentionné dans ce texte est peu d'importance, s'agissait-il d'un caudataire de Judah le Galiléen ainsi que le supposait M. Hengel, *Die Zeloten – Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, Leiden 1976, 59, ou bien d'un fidèle adepte des Esséniens ainsi que le suggéra S. Lieberman, "The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline", *JBL* 71 (1952), 205] ; Voir également, *Tosefta Edouyot*, 2, 4 (éd. Zuckermandel, 457) ; *Tosefta Guittin*, 6, 3 (éd. Lieberman, 332). Il est donc avéré que les Sages connaissaient bien l'exigence romaine de dater les documents officiels suivant la datation impériale, ce qui implique qu'ils devaient connaître les Ides marquant la moitié du mois, car on avait pour habitude de noter les dates en fonctions de fêtes, telles que les Ides également en Palestine romaine, et pour preuve les papyri du désert de Judée susmentionnés.

un modèle miniature de l'état romain et de sa capitale éternelle : Rome.[1229] Ses cultes officiels étaient calqués sur ceux en vigueur dans l'*Vrbs*.[1230] La triade capitoline composée des divinités Jupiter, Junon et Minerve, qui était honorée à Rome existait aussi dans le panthéon de la colonie.[1231] En Palestine romaine et dans les régions avoisinantes, de nombreuses cités furent élevées à l'époque impériale au rang de colonies dont le panthéon était composé, pour certains d'entre eux, du culte de la triade capitoline, ainsi : Ptolémaïs-Akko,[1232] Césarée-Maritime,[1233] Ascalon (?),[1234] Néapolis-Sichem,[1235] Sepphoris,[1236] Aelia Capitolina,[1237] Tibériade,[1238] Banias[1239] (?) et autres. Ces cités

---

[1229] Aulu-Gelle, 16, 3, 9 ; F. de Coulanges, *La cité antique – Antiques croyances, la famille, la cité, les révolutions, fin du régime municipal*, I, Paris 1927, 252.

[1230] Strabon, *Geographica*, 4, 1, 4 (trans. H. L. Jones, *LCL*, 172–173).

[1231] *Ibid.* Selon Vitruve, chaque colonie romaine possède un *capitolium*, cf. Vitruve, *De architectura*, I, 7, 1.

[1232] A. Oppenheimer, *Galilee in the Period of the Mishnah*, Jerusalem 1991, 138. (héb.)

[1233] B. Isaac, "Roman Colonies in Judaea – The Foundation of Aelia Capitolina", in : A. Oppenheimer, U. Rappaport, M. Stern (eds.), *Jerusalem in the Second Temple – Abraham Schalit Memorial Volume*, Jerusalem 1980, XX.

[1234] Dans un papyrus de l'an 359 traitant de la vente d'esclaves apparaît le passage suivant : « ἐν κολωνίᾳ Ἀσκ[άλωνι] τῇ πιστῇ καὶ ἐλευθέρᾳ », traduction : « Colonie d'Ascalon, fidèle et libre », cf. U. Wilcken, "Papyrusurkunde über einen Sclavenkauf aus dem Jahre 359 n. Chr.", *Hermes* 19 (1884), 418 ligne 1–2 ; 421. Nous n'avons cependant aucune preuve de l'antériorité de ce statut municipal pour Ascalon à l'époque impériale.

[1235] Le culte de Jupiter Capitolin existait dans la cité à l'époque romaine, cf. de Saulcy, (*Supra*, n. 309), 257 ; G. F. Hill, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum – Palestine (Galilee, Samaria and Judaea)*, London 1914, Indice II : « The Capitoline Triad » ; Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 134. (héb.)

[1236] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 37. nos 91–92 ; Friedheim, *Ibid.*, 131–132. Cela dit, Sepphoris ne fut pas une colonie.

[1237] Isaac, (*Supra*, n. 1233), 340–360. (héb.) Quant au culte de Jupiter Capitolin dans cette colonie, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 135–136 n. 1343–1345. (héb.)

[1238] Sur la possible obtention du rang de colonie par Tibériade au temps de Caracalla (211–217) ou de son successeur, cf. *TB 'Avoda Zara*, 10a. Voir néanmoins, F. Millar, "The Roman *Coloniae* of the Near East – A Study of Cultural Relations", in : H. Solin & M. Kajava (eds.), *Roman Eastern Policy and other Studies in Roman History*, Helsinki 1990, 10. Les émissions monétaires du temps d'Élagabale (218–222) prouvent effectivement que Tibériade était déjà une colonie à cette époque, cf. Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, 35 ; 113 no 86 : « CO . . . TIBE . . . ». Rappelons aussi que dans un contrat juif de mariage en date de l'an 1035, Tibériade est qualifiée de colonie, cf. S. Assaf, "Ancient Contracts in the Genizah from Eretz-Israel, Egypt and North Africa – 3. A Tiberian Ketoubah", *Tarbiz* 9 (1938), 28. (héb.) ; M. A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, II, Tel Aviv – New York 1981, 207–212. Applebaum data étrangement ce contrat de mariage de l'an 347, cf. S. Applebaum, *Judaea in Hellenistic and Roman Times, Historical and Archaeological Essays*, Leiden 1989, 150 n. 51.

[1239] Les fouilles du temple de Pan à Banias excavèrent la tête d'une statue monumentale de Jupiter Capitolin, laquelle était manifestement destinée à des desseins

furent, dans leur grande majorité, occupée par une importante population juive à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*. C'est la raison pour laquelle, il semblerait que la célébration mensuelle des Ides, ne pouvait passer totalement inaperçue des Juifs résidant dans ces colonies. Il faut aussi supposer, qu'en raison de sa fréquence, la fête des Ides représentait aux yeux des Rabbins, la commémoration polythéiste cultuelle par excellence, ce qui lui conféra un aspect générique désignant l'ensemble des fêtes polythéistes.

7.1.1. *Trois jours avant les fêtes des Païens*

Pourquoi les Rabbins s'efforcèrent-ils d'interdire les relations commerciales entre Juifs et Païens, précisément trois jours avant les fêtes de ces derniers ? Les Amoraïm dans les deux *Talmuds* répondirent à cette interrogation en invoquant des raisons cultuelles.[1240] Le Talmud de Jérusalem stipule que le païen a recours à ces trois jours, pour préparer l'animal au sacrifice.[1241] Le Talmud de Babylone utilise

---

cultuels, cf. Z. U. Maoz, "Banias – The Temple of Pan", *Archaeological News* 100 (1994), 6. (héb.) Cette trouvaille apporte peut-être une solution concernant la question du rang colonial de Césarée-Philippe à l'époque impériale, car jusqu'alors prévalait l'opinion suivante, cf. Schürer, *The History of the Jewish People*, 171 : "The view that Caesarea (Panias) became a Roman colony under Elagabalus can now be regarded as disproved." ; *Ibid.*, n. 466.

[1240] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 1 (39a) ; *TB ʿAvoda Zara*, 5b : « שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהם' . . . ומי בעינן כולי האי? » Traduction : "Trois jours il est interdit de traiter avec eux. A-t-on véritablement besoin d'autant [de jours] ?".

[1241] *TJ, Ibid.* Il semblerait que les rabbins investiguèrent sérieusement les préparatifs cultuels pour la fête, cf., *Ibid.*, « הכא בדקו ומצאו שעושין צרכיהן לשלשה ימים ואסרו להן ג' ימים. » (suivant le manuscrit de Leyde, (*Supra*, n. 61), 1375). Traduction : « Ici [= en Eretz-Israel] on investigua et on trouva qu'ils [= les païens] font leurs préparatifs [littéralement : besoins] pendant trois jours, [et c'est pourquoi selon la *Mishna*] on leur interdit trois jours. » ; *Yalkout Shim'oni sur ʿAmos*, 542. L'expression : « בדקו ומצאו ש(הן) עושין צרכיהן », désigne une enquête approfondie entreprise par les Rabbins pour connaître les préparatifs des païens, à l'approche de leurs fêtes. Il convient d'ailleurs de souligner que la racine du terme בדק (= vérifier) revient très souvent dans la littérature talmudique dans de nombreux domaines législatifs, où une investigation était nécessaire, pour rendre un arrêté halakhique, cf. par exemple : *Soferim*, 9, 12 (éd. Higger, 207–208) ; *TB Pessahim*, 3b ; *Yevamot*, 78b ; *Guittin*, 57a. Et al, et notamment concernant l'idolâtrie, cf. *Mishna ʿAvoda Zara*, 3, 7 (éd. Rosenthal, 51) : « אמר להן ר' שמעון : בדקו את הנל הזה ובדקוהו, ומצאו בו צורה, אמ' להן : הואיל ולצורה הן עובדין נתיר להן את האילן. » Traduction : « R. Shimon leur dit : vérifiez ce tas (= un arbre) et ils le vérifièrent et y trouvèrent une effigie, il leur dit (dans la version de la *Mishna* rapportée dans *TJ ʿAvoda Zara*, 3, 10 (42b) on y lit : R. Yeochoua) Puisqu'ils adorent l'image, on va leur autoriser l'arbre. » ; *Tosefta Nida*, 5, 16–17 (éd. Zuckermandel, 646–647). Concernant le besoin d'examiner préalablement un phénomène pour savoir s'il faut le taxer d'idolâtrie ou non, cf. par exemple *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39d) : « ר' שמעון בן יוחנן שלח שאל לר' שמעון בן יוצדק

d'autres arguments mais parvient à une conclusion semblable.[1242] Signalons tout d'abord que selon des sources juives apocryphes de l'époque du second temple nous lisons un des privilèges que le souverain Démétrius I[er] (161–150 a. C.) octroya à Jonathan, le chef des Hasmonéens en ces termes :

> Que toutes les solennités, les Sabbats, les néoménies, les jours fixés et les trois jours qui précèdent et qui suivent une fête solennelle soient des jours d'immunité et de franchise pour tous les Juifs qui sont dans mon royaume.[1243]

Il est stupéfiant de constater que ces dires concordent parfaitement à ceux de R. Ishmaël,[1244] selon lesquels, il est non seulement interdit de négocier avec les païens trois jours avant leurs fêtes mais également trois jours après.[1245] Flavius Josèphe décrivit aussi dans ses

---

?מהו דצור ירידה אהן ליה אמ בדיק ליה אהן . . . » traduction : « R. Shimon b. Yohanan envoya une question à R. Shimon b. Yehotsadak : N'aurais-tu point examiné la nature [religieuse] de la foire de Tyr ? [autrement posé : s'agit-il d'un marché consacré à une divinité païenne ou non ?]." Il est donc tout à fait envisageable que les Rabbins interdirent ces trois jours, car ils savaient, après avoir enquêté, que les polythéistes accomplissaient une activité cultuelle, que nous nous proposons d'élucider.

[1242] *TB 'Avoda Zara*, 5b.

[1243] *Macc.* I, 10, 34 . La traduction est issue de l'ouvrage de F. M. Abel, *Le livre des Maccabées*, Paris 1949, 188–189. Le texte grec est comme il suit : « καὶ πᾶσαι αἱ ἑορταὶ καὶ τὰ σάββατα καὶ νουμηνίαι καὶ ἡμέραι ἀποδεδειγμέναι *καὶ τρεῖς ἡμέραι πρὸ ἑορτῆς καὶ τρεῖς ἡμέραι μετὰ ἑορτὴν* ἔστωσαν πᾶσαι αἱ ἡμέραι ἀτελείας καὶ ἀφέσεως πᾶσι τοῖς Ιουδαίοις τοῖς οὖσιν ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. » Notons que dans la traduction anglaise proposée par S. Tedesche, la mention des trois jours est paradoxalement placée entre parenthèses, cf. Idem, *The First Book of Maccabees*, New York 1950, pp. 173–175 : "All the feasts, the Sabbaths, new moons, public festivals, (three days before a festival and three days after a festival), let them all be days of exemption and release for all the Jews in my kingdom". Il semblerait néanmoins, qu'il ne faille pas trop attacher d'importance à ces parenthèses, puisque ni le texte en Grec rapporté par Tedesche ne les mentionne, ni aucun autre travail ayant traité de ce passage, cf. U. Rappaport, *The First Book of Maccabees – Introduction, Hebrew Translation and Commentary*, Jerusalem 2004, 256. (héb.) ; M. Stern, *The Documents about the Hasmonean Revolt*, Tel-Aviv 1974, 96. (héb.) ; Abel, *Ibid.* Et al.

[1244] À dire vrai, nous ne sommes pas les premiers à établir une telle corrélation, voir J. A. Goldstein, *I Maccabees – A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible)*, New York 1976, 409 : "Evidently, there was an established practice to declare freedom from sales taxes and tolls at priviledged places during the week surrounding an imperial festival. This practice is probably still reflected by R. Ishmael at *M 'Abodah Zara*, 1 : 2 . . . However, the authorities of the Talmuds show no knowledge that Rabbi Ishmael's view reflects earlier practice." Goldstein n'a pas, pour autant, cité d'exemples grecs ou romains, illustrant ces jours d'exemptions et de repos, avant la fête juive ou grecque (?) qui selon lui sont « évidents ».

[1245] *Mishna 'Avoda Zara*, 1, 2 : « [ימים] לפניהן ושלשה [ימים] שלשה אומ' ישמעא רבי

Antiquités judaïques les privilèges que Démétrius Ier accorda aux Juifs. Il rapporte toutefois le texte du livre des Maccabées évoqué auparavant, avec une modification qui est d'importance, puisqu'il ne mentionne que les trois jours avant la fête,[1246] se conformant ainsi à l'avis des Sages rapporté en *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 1–2. Nous avons donc en premier lieu, un argument supplémentaire étayant la thèse de l'ancienneté de cette tradition halakhique, laquelle fut peut-être déjà promulguée dans le courant du IIème siècle a. C. À ce propos, il est important de clarifier les facteurs, qui furent à la base de la décision du monarque séleucide en octroyant aux Juifs trois jours de repos avant – et probablement aussi après – leurs fêtes. S'agissait-il d'une coutume juive ancestrale de chômer avant et après les fêtes juives ? ou bien défendrions-nous l'idée, selon laquelle, Démétrius ne fit qu'appliquer aux Juifs, un rituel païen en vigueur avant les fêtes grecques, auquel cas, on comprendrait que ce laps de temps ait pû être perçu comme une entité cultuelle? Pour autant que l'on sache, aucune source juive ancienne ne fait état de lois juives enjoignant les Juifs au repos trois jours avant leurs fêtes.[1247] Il est intéressant à

לאחריהן אסור וחכמ' אומ' לפני אידיהן אסור לאחר אידיהן מותר. » Traduction : « R. Ishmaël dit : trois [jours (suivant la version imprimée de Naples, 1492)] et trois [jours (selon la version imprimée de Naples, 1492)] il est interdit et les Sages disent : Avant leurs fêtes c'est interdit et après leurs fêtes c'est permis [= de négocier avec les païens] . » (suivant le manuscrit Kaufmann – éd. Rosenthal, 7) Dans *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 1 (39a), cet avis est rapporté au nom de R. Shimon, c'est-à-dire R. Shimon bar Yohaï, qui œuvra à Oucha en Galilée après la fin de la révolte de Ben Kosba en 135, tandis que R. Ishmaël vécut avant cette révolte à Yavné, située en Judée. La question de l'identité de l'auteur est donc d'importance pour la datation de ce texte. Celadit, tous les manuscrits de cette *Mishna* (cf. Rosenthal, *Ibid.*), ainsi que la tradition parallèle dans *TB ʿAvoda Zara*, 6a attribuent cette opinion à R. Ishmaël, cf. Epstein, (*Supra*, n. 1206), II, 1193. (héb.) Il semble par conséquent que l'on doive attribuer ce *dictum* à ce Rabbin œuvrant dans le premier quart du IIème siècle de l'ère commune et non à R. Shimon.

[1246] Josèphe, *Antiquitates Iudaicae*, 13, 52–53 (trans. R. Marcus, *LCL* 250–251) : « . . . καὶ τρεῖς πρὸ ἑορτῆς ἡμέρα . . . » Cf. *Ibid.*, n. f : « 1 Macc. adds : and three days after ». Marcus ne nous dit pas quelle version est préférable. Toutefois, il semblerait que Josèphe possédait une variante du livre des Maccabées, qui ne contenait pas les trois jours suivant la fête.

[1247] Bien au contraire, les Amoraïm présentèrent la notion des trois jours avant les fêtes des polythéistes comme relevant singulièrement du domaine païen, en étant en total désaccord avec la Loi juive, cf. *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 1 (39a) ; *Yalkout Shim'oni sur ʿAmos*, 542. La mention de "trois jours" apparaît assez fréquemment dans la littérature talmudique (cf. par exemple, *Sifri sur Deut.*, 53 (éd. Finkelstein, 120) ; *TB Eruvin*, 65a ; *TB Soukka* 53a. Et al.). [Concernant la notion de דרך שלשת ימים, cf. A. Shemesh, "'Three-Days' Journey from the Temple' – The Use of this Expression in the Temple Scroll", *Dead Sea Discoveries*, 6. 2 (1999), 126–138. M. O. Wise fit

ce stade de notre démarche, de remarquer que les Athéniens considéraient les trois jours précédant le dernier jour du mois comme des jours néfastes (Ἀποφράδες ἡμέραι) durant lesquels le sénat ne se réunissait pas, les magistrats n'exerçaient pas leurs fonctions et les tribunaux ne rendaient pas la justice.[1248] Il est logique de supposer qu'une coutume similaire était connue de Démétrius Ier, lequel désirait améliorer la condition des Juifs en leur appliquant une coutume grecque, en les exemptant de tout labeur trois jours avant le Shabbat et les fêtes juives. Il convient d'ailleurs de souligner que les chercheurs qui étudièrent l'importance religieuse conférée par les Grecs et les Romains aux nombres, relevèrent surtout la singularité du chiffre 3 et de ses différents multiples. Ainsi écrivait-on au début du XX^{ème} siècle : "In the Ritual (i.e. Greek) 3 and 9 are favorite periods

---

remarquer que Démétrius octroya ces trois jours sous l'influence de l'élite sacerdotale pour encourager le pélerinage au temple de Jérusalem et relia également cette décision au rouleau du temple, cf. M. O. Wise, "A Note on the 'Three Days' of 1 Maccabees X 34", *VT* 60/1 (1990), 119–121. Ses dires ne remportèrent pas l'adhésion d'U. Rappaport (*Supra*, n. 1243), 257 qui réfuta les arguments de Wise et qui émit des doutes sur l'authenticité du document juridique du livre des Maccabées.] Déjà dans la Bible on rencontre nombre de fois la notion de trois jours mais jamais, pour ainsi dire, en relation avec les fêtes juives et ce n'est pas ici le lieu d'approfondir la question. Cela dit, il existe *a priori* des évènements importants dans l'histoire du peuple juif à l'époque du second temple, qui touchent à cette notion de trois jours, ainsi la prophétie de Jésus, relative à sa résurrection trois jours après sa mort, cf. *Matthieu*, 16, 21 ; 17, 22 ; 20, 17. Et al. Dans un autre contexte, sans doute magique, nous lisons dans la *Tosefta 'Avoda Zara*, 1, 17–18 (éd. Zuckermandel, 461) ainsi que dans la variante dans *Tosefta Shabbat*, 17 (18) 2–3 (éd. Lieberman, 81) que si un Juif désire parvenir à la même destination qu'un Sage, il doit le devancer de trois jours, ou bien au contraire retarder son voyage de trois jours, car les anges de Dieu accompagnent le Juste. S'il s'agit d'un impie, il incombe au Juif, respectueux des préceptes rabbiniques, de se conduire identiquement, car les anges de Satan accompagnent le mécréant. Ce cas est surprenant, car aucune autre source juive ne rappelle les anges en corrélation avec les trois jours, quant au cas de la résurrection, il n'existe, à notre connaissance, aucun texte juif évoquant un tel laps de temps en relation avec la résurrection des morts. C'est pourquoi, il semble s'agir d'influences externes sur le judaïsme qui n'ont pas encore été éclaircies. En tout état de cause, concernant les trois jours avant les fêtes païennes, les Rabbins considérèrent cet élément comme étant contraire à la *Halakha*, ainsi qu'il ressort incontestablement du *TJ* rapporté en début de note. Il nous semble en conséquence, que le caractère cultuel païen de ces quelques jours existe en Judée romaine, et cela depuis l'époque hasmonéenne avec une coutume probablement hellénique de chômer avant les festivités grecques que Démétrius voulut appliquer aux fêtes juives.

[1248] E. Caillemer, "Apophrades Hemerai", *DAGR* I/1, Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), Paris 1877, 322 ; G. F. Schönmann, *Griechische Alterthümer*, II, Berlin 1897, 421. Quant aux préparatifs pour la fête païenne en Grèce trois jours auparavant à l'époque impériale, cf. *Infra*. C'est la raison pour laquelle, il nous semble devoir nuancer la conclusion péremptoire de Wise (*Supra*, n. 1247), 118.

of time . . . In Roman religion a fairly important place is taken by the number 3, and, with the development of this religion, by multiples of 3."[1249] Pour les anciens Grecs, surtout les Pythagoriciens, le chiffre trois représentait la perfection de la nature (la naissance, le déroulement de la vie et la mort), c'est pourquoi, occupa-t-il une place prépondérante dans la vie quotidienne en général, et dans le culte des dieux en particulier, ainsi qu'Aristote (384–322 a. C. env.) le fait remarquer explicitement.[1250] Rituellement parlant, on notera que les plus importants sacrifices des Grecs et des Romains comptent l'offrande de trois animaux, qu'il s'agisse du Τριττύς ou bien du fameux sacrifice romain dénommé : Suovetaurilia. En relation directe avec la notion symbolique et rituelle des « trois jours » dans la religion romaine, on retiendra qu'au temps de la République, les pontifes décrétèrent trois jours de prières propitiatoires pour l'ensemble des dieux, afin de préserver Rome de la menace directe des armées d'Hannibal (247–183 a. C.).[1251] À l'époque impériale, les Romains avaient pour coutume de destiner les trois jours précédant et suivant les jeux séculaires (*Ludi Saeculares*) à des fins purificatoires et expiatoires.[1252]

[1249] A. B. Keith, "Numbers", *ERE* 9, J. Hatkins (ed.), Edinburgh 1917, 409 ; 410. Les chiffres, bien que non déifiés peuvent être sacrés, cf. F. Cumont, *Astrology and the Religion among the Greeks and Romans*, New York – London 1912, 112. L'importance du chiffre 3 est remarquable, notamment dans les cultes celtiques, cf. Keith, *Ibid.*, 411. Cet élément est important, car il y a plus d'un siècle, l'éminent chercheur, S. Krauss, démontra que les Rabbins possédaient un nombre non-négligeable de connaissances ayant trait à des coutumes gauloises, cf. Idem, « Les antiquités gauloises dans le Talmud », *REJ* 25 (1892), 14–29. Il n'est pas totalement impossible que dans le domaine de la valeur culturelle des nombres, il y ait eu aussi un transfert d'informations. Cela demande étude.

[1250] Aristote, *Περὶ Οὐρανοῦ (De Caelo)*, I 1 (trans. W. K. C. Guthrie, *LCL* 4–5) : « καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἁγιοτέιας χρώμεθα τών θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ. »

[1251] Tite Live, 22, 1, (trans. B. O. Foster, *LCL* 203–204) : « His sicut erant nuntiata expositis auctoribusque in curiam introductis consul de religione patres consuluit. Decretum ut ea prodigia partim maioribus hostiis, partim lactentibus procurarentur, et uti supplicatio per triduum ad omnia pulvinaria haberetur . . . »

[1252] E. B. Lease, "The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic", *CPh* 14 (1919), 61 : " . . . the most remarkable glorification of the number 3 is to be found in the celebration of the *Ludi Saeculares* in 17 B. C., with expiatory rites lasting 3 nights and 3 days . . . *The festival proper was preceded by 3 days of purification*, followed by 3 expiatory offerings of 3 different kinds, and concluded with a poem by Horace, sung by 3*3*3 boys and 3*3*3 girls." En l'an 17 a. C., les jeux séculaires débutèrent dans la nuit du 31 Mai au 1er Juin. Durant les trois jours qui les précédèrent, c'est-à-dire du 29 au 31, les Romains accomplirent massivement deux rites,

Le caractère cultuel gréco-romain de cette période de trois jours est attesté en Palestine romaine, ainsi que le relate Flavius Josèphe, qui fait état d'un banquet ayant duré trois jours organisé par Titus, après avoir sacrifié une multitude de taureaux, pour célébrer sa victoire sur les Juifs assiégés dans Jérusalem et sans doute la destruction du second temple.[1253] Étant donné que le contexte entourant cet évènement fut principalement cultuel, la durée du festin n'était certainement pas fortuite. Elle doit s'inscrire dans ce cadre rituel romain. Signalons enfin, la cérémonie rituelle de la Probatio, destinée à vérifier si l'animal choisi pour le sacrifice ne présentait aucun défaut. Cette vérification obligatoire corrobore de prime abord les affirmations des deux *Talmuds*, selon lesquels, ces jours sont précisément réservés pour examiner l'aptitude religieuse de la bête à être sacrifiée. Toutefois, rien ne nous permet de conclure que cette examen dura plus ou moins de trois jours.[1254]

---

qui constituaient les préparatifs nécessaires à l'avènement des jeux séculaires. Les Romains distribuaient tout d'abord à l'entrée du temple de Jupiter capitolin, un produit du nom de *Suffimenta*, à savoir du souffre mélangé à de la poix, connu aussi sous les noms latins de : *Purgamenta*, ou encore grecs de : *λύματα ; καθάρσια*, qui étaient considérés comme des matériaux purificatoires, dont on faisait usage lors des fêtes agraires, notamment les *Parilia*, qui avaient lieu le 21 Avril pour purifier le troupeau et la ferme, cf. D. Porte, *Fêtes romaines antiques*, Paris 2001, 71. Ensuite, c'est pendant ces trois jours que l'on offrait les prémices des champs (*Fruges*) aux divinités pour s'assurer la fertilité de la terre. La distribution des *Suffimenta* est connue de sources épigraphiques et numismatiques trouvées à Rome, cf. Th. Mommsen, *Ephemeris epigr.*, 8 (1892), 251 ; J. A. Hild, "Saeculares Ludi. Saeculum", *DAGR*, IV, Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), Paris 1911, 992. Du temps de Domitien (81–96) on distribua ce produit avant les jeux séculaires, cf. R. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, II, London 1923, 394 no 428 : « IMP CAES DOMIT(ianus) . . . LVD(is) SAEC(ularibus) SVF(fimenta) P(opulo) D(edit) » ; *Oxford Latin Dictionary*, V, Oxford 1976, 1861 : « Suffimentum » : "distributed to the people before the ludi saeculares for the purposes of lustration". Sur une distribution semblable trois jours avant l'accomplissement des jeux, évoquée dans une source épigraphique fort bien conservée de l'an 204, retraçant la loi régissant les jeux séculaires, cf. *CIL*, 6, no 32327 ligne 27, Berlin 1902, 3253 : "III aut suffimenta divi[serunt]". Quant aux trois jours qui suivirent le déroulement des jeux, cf. Porte, *Ibid.*, 144. Tout ceci est aussi valable pour les jeux commémorant le millénaire de Rome perpétués par Philippe l'Arabe, le 21/4/248, cf. M. Le Glay, *Rome – Grandeur et chute de l'empire*, Paris 1992, 257. Les trois jours qui précédèrent et suivirent les jeux avaient donc pour objectif essentiel de purifier la ville à l'approche de la fête et immédiatement à sa suite.

[1253] Josèphe, *De Bello Judaico*, 7, 1, 3.

[1254] Hormis les sources primaires rapportées par Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 149 n. 20. on pourra rajouter aussi : Cicéron, *De lege agraria contra Rullum*, 2, 93 (trans. J. H. Freese, *LCL* 469–470).

7.1.2. *Il est interdit de négocier avec eux, de leur prêter et de leur emprunter, de leur adjoindre et de recourir à leur prêt, de les rembourser et de se faire rembourser*

L'interdiction de négocier avec les païens est essentiellement liée aux relations commerciales. Pourquoi les Sages focalisèrent-ils leur interdit sur les questions de négoce ? La raison invoquée par les Rabbins, selon laquelle, après avoir contracté la transaction commerciale le païen s'en ira remercier ses dieux durant la fête,[1255] explicite le délit halakhique qui sera commis par le Juif, s'il s'affaire commercialement avec un païen.[1256] Il est possible que les Rabbins ne rapportent qu'une tradition ancienne relevant d'une *Halakha* sectaire apparentée probablement à celle des Esséniens. Le rouleau de *l'alliance de Damas*, 12, 6–11, stipule en effet l'interdiction pour un Juif d'entretenir des relations commerciales avec un non-Juif, car ce dernier finira par sacrifier à ses dieux (בעבור אשר לא יזבחום).[1257] Cette *halakha* n'a pas été prononcée dans le contexte des fêtes païennes, toutefois, elle s'accorde avec l'argument des Amoraïm, selon lequel le païen s'en va remercier son dieu (דאזיל ומודה הוא) une fois la transaction accomplie.[1258] Cette conception repose indubitablement sur la réalité historique de l'époque, puisque Tertullien (155–225) interdit également aux chrétiens de négocier avec les païens pour le même motif que les Rabbins.[1259] Toutefois, en dépit de son importance, cette justification ne peut expliquer la raison pour laquelle les Tannaïm concentrèrent-ils leur interdit, précisément sur les transactions commerciales. En effet, nous ne trouvons pas que les Rabbins aient proscrit de soigner un païen trois jours avant sa fête,[1260] en dépit du

---

[1255] Voir la fin de la *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 1.

[1256] D'après la *Halakha*, un Juif n'est pas autorisé à inciter un non-Juif à adorer ses dieux, car selon la conception juive, le non-Juif est astreint à observer sept lois noahides, dont l'interdiction de commettre un rite païen.

[1257] Voir à ce propos, L. H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, Chico 1983, 382–384.

[1258] *TB ʿAvoda Zara*, 6b ; Hayes, (*Supra*, n. 53), 73.

[1259] Tertullien fut effrayé à l'idée qu'un païen, dont il aurait assuré la réussite, s'en aille louer les dieux ou le génie de la colonie, cf. Idem, *De Idololatria*, 22, 2 : « . . . mihi deos suos nel coloniae Genium propitius imprecetur. »

[1260] Voir néanmoins, *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 4 (éd. Zuckermandel, 460) : « ר' מאיר אומ' אף יום שעמד בו מחליו אסור. » Traduction : « R. Méir dit : Même le jour où il s'est rétabli [litt : s'est levé de sa maladie] est interdit » L'interdiction d'entretenir des relations avec le païen le jour de sa guérison est là encore focalisée sur le commerce [bien que ce motif n'apparaisse pas explicitement dans le texte de la *Tosefta*.

fait, qu'une fois guéri le païen remerciera manifestement ses dieux guérisseurs ! Nous n'avons pas non plus trouvé de sources talmudiques, interdisant aux Juifs d'ensevelir la dépouille d'un païen trois jours avant la fête, bien que dans ce cas les proches du défunt vénèreront assurément les dieux Mânes ou infernaux ![1261] Ces interrogations nous amènent à penser que les Tannaïm choisirent délibérément de concentrer leur injonction autour du domaine du négoce, car précisément celui-ci pouvait inciter des Juifs, même pieux, à conclure une transaction avec le païen quelques jours avant sa fête, peut-être même durant les célébrations, car sinon, nous ne saurions comprendre cette obstination à considérer exclusivement le milieu commercial.[1262] En d'autres termes, le risque qu'un Juif entretienne des relations avec un païen quelques jours avant sa fête, dans des domai-

---

Toutefois, puisque cette loi est calquée sur la *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 3, qui représente elle-même une extrapolation juridique de la première *Mishna* du traité, c'est donc le motif le plus envisageable], cependant, il n'est pas interdit pour le Juif de guérir le non-Juif de crainte que ce dernier ne s'en réjouisse et ne s'en retourne à ses dieux une fois rétabli ! Au contraire, les Sages ont promulgué qu'il est un devoir pour entretenir des relations pacifiques de rendre visite aussi bien à des malades juifs que païens, cf. *Tǰ Demaï*, 4, 6 (24a) ; *Guittin*, 6, 9 (47c) ; *ʿAvoda Zara*, 1, 3 (39c), peut-être donc que même la guérison d'un païen par un Juif, trois jours avant la fête païenne, est permise !

[1261] Au contraire, les Sages affirmèrent comme il suit : « מספידין מיתי נוים ומנחמין אבילי נוים וקוברין מיתי נוים מפני דרכי שלום », traduction : « On prononce l'oraison funèbre pour les morts des Gentils et on transmet ses condoléances aux non-Juifs endeuillés, on enterre les dépouilles mortelles des non-Juifs, afin d'entretenir des relations pacifiques. », cf. *Tosefta Guittin*, 5 (3) 5 (éd. Zuckermandel, 328). Et variantes. De plus, si dans la *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 3 (éd. Zuckermandel, 460) on stipule que l'on salue les païens le jour de leur fête, pour entretenir des relations de bon voisinage, alors il n'est pas exclu que la *Halakha* (*Tosefta Guittin*, Ibid., 4) stipulant que l'on rétribue (= nourrit, assiste) les non-Juifs pour les même motifs ne contredit pas halakhiquement la *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 1, car assister financièrement (לפרנס) n'est pas une notion juridique incluse explicitement dans les actions interdites par la *Mishna*, en dépit du fait, que ce païen une fois assisté s'en ira assurément remercier ses dieux tels que Mercure (Merculis).

[1262] Il est ici important de remarquer que les nombreux cas juridiques évoqués dans la *Mishna ʿAvoda Zara* ne sont pas, pour la plupart d'entre eux, théoriques, détachés de la réalité historique propre à la Palestine romaine au II[ème] siècle. Les cas étudiés dans la *Mishna* avaient très probablement eu lieu, ce qui explique ainsi le souci de clarifier les incidences halakhiques de telles situations. La réalité apparaît au travers de ce traité par la mention d'anecdotes (מעשה) que les Rabbins apportèrent pour étayer leurs positions halakhiques, cf. par exemple, *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 4 ; *Ibid.*, 3, 4 ; *Ibid.*, 4, 7 ; 4, 10 ; *Ibid.*, 5, 2. On rencontre également ce phénomène dans la *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 8 (éd. Zuckermandel, 461) ; *Ibid.*, 3 (4) 7 (éd. Zuckermandel, 463) ; *Ibid.*, 3 (4), 10 (éd. Zuckermandel, 464). Il semble donc que la focalisation des Rabbins sur le sujet commercial pour traiter « des fêtes des païens » repose sur une réalité bien concrète, dans laquelle des Juifs entretenaient des relations commerciales avec des païens, en conséquence de quoi, ces derniers finissaient par remercier leurs dieux.

nes autres que celui du commerce, était certainement insignifiant. L'interdiction de faire des transactions commerciales durant les trois jours précédant les fêtes, est manifestement une réponse halakhique à une situation socio-économique dans laquelle, des Juifs négociaient avec les non-Juifs, un phénomène que les Sages désiraient éradiquer coûte que coûte, pour les raisons religieuses susmentionnées. La question qui se pose, est donc de savoir pourquoi des Juifs, seraient-ils prêts à négocier avec des païens précisément durant la période des trois jours précédant leurs fêtes, laquelle représentait un cadre cultuel avéré comme nous l'avons vu en amont ? Pour répondre à cette forte interrogation il convient de noter que le terme hébraïque : יריד (= foire, marché) n'est nullement mentionné dans l'ensemble de la *Mishna ʿAvoda Zara*, tandis que dans la *Tosefta*, ce terme revient inlassablement au détour de débats de nature halakhique. Il n'est pas impossible que l'expression אידיהן של נוים (= les fêtes des païens) propre à notre *Mishna* correspondent au « Yerid » de la *Tosefta*.[1263] Pour étayer cette conjecture on comparera avec intérêt la *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 4 (éd. Rosenthal, 11–12) avec le texte de la *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 5–6 (éd. Zuckermandel, 460–461) :

Mishna :
עיר שיש בה עבודה זרה חוצה לה מותר. היה חוצה לה עבודה זרה תוכה מותר. מהו לילך לשם ? בזמן שהדרך [מ] מיוחדת לאותו המקום אסור, אם יכול לילך בה ממקום אחר, מותר. עיר שיש בה עבודה [זרה] והיו בה חנ[ו]יות מעוטרות ושאינן מעוטרות זה היה מעשה בבית שאן ואמרו חכמ' : מעוטרות [אס] אסורות, ושאינן מעוטרות מותרות.

Traduction : « Une ville qui célèbre une fête païenne [litt : qui contient une idolâtrie] l'extérieur de la ville est permis. Si la fête est à l'extérieur, l'intérieur [de la ville] sera donc permis. Est-il permis de s'y rendre ? Si le chemin mène directement à cet endroit, c'est interdit. En revanche, si l'on peut s'y rendre par un autre chemin, c'est permis. Une cité où l'on accomplit une fête [litt : qui contient une idolâtrie] dans laquelle on trouve des échoppes décorées et d'autres qui ne le sont pas, c'était le cas à Beth Shean, les Sages ont dit : Les [magasins] décorés sont interdits et ceux qui ne le sont pas, sont permis ».

Tosefta :
יריד שבאותו הכרך אין הולכין לאותו הכרך ולא לעיירות הסמוכות לו מפני שהוא כנראה הולך ליריד, דברי ר' מאיר. וחכמ' אומ' אין אסור אלא הכרך בלבד. יריד שבתוך הכרך תוך הכרך אסור חוץ לכרך מותר ושחוץ לכרך אסור תוך הכרך מותר ותניות המבולגות לו מכל מקום הרי אלו אסורות.

[1263] Voir à ce propos Z. Safrai, "The Fairs in Eretz-Israel during the Mishna and Talmud Periods", *Zion* 49 (1984), 141–142. (héb.). Et al.

> Traduction : "Une foire [c'est-à-dire un marché lié très probablement à de l'idolâtrie] qui a lieu dans la ville elle-même, on ne se rend pas dans cette ville, ni dans les villages avoisinants, car il [= le Juif] semble se diriger vers le marché en question, telles sont les paroles de R. Méir. Les Sages disent, seule la ville est interdite. Une foire située dans une ville, l'intérieur de la cité est proscrit, tandis que l'extérieur est permis. [Si une foire a lieu] à l'extérieur de la cité, l'extérieur est interdit tandis que l'intérieur de la ville est permis. Les échoppes y étant inclues sont de toute manière prohibées . . . »

Le Talmud de Jérusalem rapporte l'avis de Resh Laquish, Amora palestinien du III[ème] siècle, selon lequel, la *Mishna* introduisant les termes « une ville qui célèbre une fête païenne », fait en réalité allusion à la foire.[1264] Le Talmud de Babylone,[1265] rapporta plusieurs avis rabbiniques justifiant la décision halakhique de ne pas considérer la foire de Gaza (עטלוזא של עזה) comme étant le théâtre de cérémonies païennes.[1266] On citera, en premier lieu, l'avis attribué peut-être

---

[1264] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39c). La comparaison entre le texte de la *Mishna* et celui de la *Tosefta* ne laisse effectivement aucun doute quant à la corrélation entre la fête païenne (איד) et le marché (ירייד). C'est également ce qui découle du commentaire médiéval de Rachi, s. v. « עיר שיש בה עבודה זרה » sur *TB ʿAvoda Zara*, 12b, selon qui les païens ont pour coutume d'organiser conjointement à leurs fêtes des marchés. Pour renforcer davantage le rapport entretenu par la fête païenne et la foire, cf. *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39d) où nous lisons le passage suivant : « R. Abbahou (IV[ème] siècle) dit : Il est interdit de faire un paquetage dans une foire [= où des cultes païens furent avérés] et ainsi a-t-on enseigné [dans la *baraïta*] : on ne prendra pas des nouvelles [du païen] dans un endroit qu'il considère, s'il [= le Juif] le croise [= le païen] par hasard sur son chemin, il le salue gravement. » Selon le grand commentaire rabbinique du Talmud de Jérusalem du Rabbin Moché Margaliot (décédé en 1780) [sur l'importance incontournable de ce commentaire, cf. L. Ginzberg, *A Commentary on the Palestinian Talmud – A Study of the Development of the Halakhah and Haggadah in Palestine and Babylonia*, I, New York 1941, LVI : « with great mastery of the two Talmuds and the post-talmudic literature, he [= Margaliot] combined an unusually keen mind which enabled him to penetrate into all the intricacies of the talmudic discussions. His textual emendations are often ingenious and show a fine understanding of textual criticism. No student of the Palestinian Talmud is able to dispense with his commentary . . . »] il s'avère que la foire en question est perçue comme un jour de fête païenne à tous égards. Ce commentaire trouve incontestablement son origine dans la *baraïta* mentionnée par R. Abbahou pour justifier l'interdiction de saluer un païen le jour de la foire. Or, il faut savoir que cette *baraïta* apparaît originellement en *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 2 (éd. Zuckermandel, 460) mais uniquement en relation directe avec le איד, ce qui prouve que pour R. Abbahou le marché et la fête sont indissociables.

[1265] *TB ʿAvoda Zara*, 11b–12a.

[1266] Le terme עטלוזא, trouve son origine dans le vocable grec [πανήγυρις] ἀτελής désignant une fête-foire exemptée de taxe. Il s'agit par conséquent d'un terme proche du ירייד, à la différence qu'il désigne probablement un marché qui n'a, sans doute, que peu de rapport avec les rites païens, cf. Safrai, (*Supra*, n. 1263), 154–155. (héb.) Voir néanmoins, *Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Massekhta de Vayehi-Beshalakh*, 1 (éd.

à l'Amora babylonien, Abbayé, selon lequel les Sages palestiniens ne redoutèrent pas que les commerçants non-juifs du marché de Gaza n'utilisent l'argent gagné à des fins cultuelles. La deuxième explication est celle de Rava, selon laquelle, les Rabbins ne taxèrent point ce marché de mœurs paganiques, car ils ne craignirent pas d'y trouver des festivités païennes. Selon Rabba bar ʿOula, les Rabbins de la *Mishna* ne redoutaient pas que le laps de temps rituel ordinairement appliqué par les païens avant leurs fêtes, ne soit en vigueur dans le cas du marché de Gaza,[1267] ce qui permet de mettre au clair leur autorisation. Les arguments employés par les Amoraïm babyloniens impliquent, que pour une foire liée de près à des activités rituelles païennes, les Rabbins interdirent aux Juifs la fréquentation de ces manifestations, précisément, parce qu'on y célébrait une fête païenne, ainsi que les trois jours cultuels la précédant. Cela nous amène à conclure que les « marchés d'idolâtrie » (יריד של עבודה זרה) font intégralement partie des fêtes païennes en Palestine romaine. Une preuve supplémentaire confirmant l'analogie entre le marché et la fête païenne est décelable dans le cas des Saturnales, lesquelles, font ouvertement partie de la liste des fêtes païennes interdites par R. Méir.[1268] Par ailleurs, cette fête contient une foire dans la cité de Scythopolis/Beth Shean au III[ème] siècle.[1269] Cette conclusion est

---

Horovitz-Rabin, 83), d'où il découle apparemment qu'il faille rattacher l'ἀτελής, au polythéisme. Cela dit, la plupart des sources rabbiniques ayant trait à cette institution commerciale laisse effectivement entendre, que nous traitons en l'occurrence d'une foire à caractère non cultuel, peut-être s'agit-t-il d'une foire impériale ou municipale aux aspects cultuels non avérés, ainsi que semble l'évoquer la *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 7 (éd. Zuckermandel, 460–461) : « יריד שנתנה מלכות ושנתנה מדינה ושנתנו גדולי מדינה מותר. אין אסור אלא יריד של עבודה זרה בלבד ». Traduction : « une foire donnée par le pouvoir ou par la ville, ou bien par les notables municipaux, est permise [à la fréquentation d'un Juif]. Seule une foire d'idolâtrie a été proscrite. » Il semblerait que la première catégorie de marché (יריד) évoqué dans ce passage halakhique corresponde à la définition de l'ἀτελής (עטלוז) susmentionné.

[1267] *TB ʿAvoda Zara*, 12a.

[1268] *Mishna ʿAvoda Zara*, 1 (2) 3 (éd. Rosenthal, 7–8) : « אילו אידיהן של נוים : קלנטס סטרנלייה[ן] . . . », traduction : « Voici les fêtes des païens : Les Kalendes [et] les Saturnales . . . ».

[1269] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c) : « ר' ביבי שלחיה ר' זעירא דיזבון ליה עזיל קטן מן סטרנלייה דבישן », traduction : « R. Bibi envoya R. Zeira lui acheter un petit pot en provenance des Saturnales de Beth Shean ». Cette information est textuellement située dans le passage talmudique traitant de la question de l'éventualité pour un Juif de se rendre à un marché païen, ce qui prouve que les Saturnales étaient alors considérées, non seulement comme une fête mais également comme un marché. Rappelons, à ce propos, la *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 4, mentionnée plus haut, qui évoque une fête païenne où l'on parle des échoppes décorées et non-décorées de Beth-Shean ! À comparer avec la *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 6 (éd. Zuckermandel, 460) qui

particulièrement envisageable puisque Saturne était un des principaux dieux affiliés aux marchés romains (*Nundinae*) ainsi que Plutarque (46–120) le fait nettement remarquer.[1270] Les Amoraïm de Palestine et de Babylonie établirent donc assurément une corrélation entre la fête (אוד) et le marché (יריד) reflétant ainsi au mieux la réalité historique. La répartition géographique de ces foires en Palestine romaine et dans les régions avoisinantes était importante.[1271] Les sources littéraires et archéologiques témoignent de l'existence de ces marchés à Ptolémaïs-Akko,[1272] à Gaza,[1273] à Eleutheropolis/Beit-Guvrin,[1274] à

évoque le cas des magasins faisant partie du marché (יריד), bien qu'en l'occurrence Beth Shean n'y soit pas explicitement mentionnée. Toutefois, il semble suffisamment évident que dans la cité de Scythopolis/Beth Shean, la fête fut identifiée au marché au II[ème] siècle. Cette situation perdura au moins jusqu'au III[ème] siècle ainsi que le confirme le Talmud de Jérusalem cité en début de note.

[1270] Plutarque, *Αἴτια Ῥωμαικά* (*Quaestiones romanae)*, 42 (trans. F. C. Babbitt, *LCL*, pp. 73–75) : « Διὰ τί τῷ τοῦ Κρόνου ναῷ χρῶνται ταμιείῳ τῶν δημοσίων χρημάτων, ἅμα δὲ καὶ φυλακτηρίῳ τῶν συμβολαίων ; . . . μαρτυρεῖ δὲ τούτῳ τὸ τὰς ἀγομένας δι᾽ ἐννέα ἡμερῶν ἐπ᾽ ἀγορὰν συνόδους, νουνδίνας δὲ καλουμένας, ἱερὰς τοῦ Κρόνου νομίζεσθαι· . . . » Les derniers jours des Saturnales (21–22 Décembre), nommés les *Sigillaria*, ne représentaient pas une fête mais précisément une foire, où l'on vendait toute sorte d'objets, de livres à des prix dérisoires, de manière à préserver l'ambiance de liberté des Saturnales, durant lesquelles les Romains avaient pour coutume d'échanger des cadeaux, cf. par exemple : Aulu-Gelle, *Noctae atticae*, 3, 5 (trans. J. C. Rolfe, *LCL* 128–129) ; 4, 1–2 (*LCL*, 386–389) ; Suétone, *Divus Claudius*, 5. Il est d'ailleurs intéressant de constater que les Rabbins ne considèrent pas les *Sigillaires* comme étant une fête païenne, cf. *Tosefta ʿAvoda Zara*, 2, 6 (éd. Zuckermandel, 462) ; *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 7 (40a – Ms. de Leyde, (*Supra*, n. 61), 1381) ; *TB ʿAvoda Zara*, 18b. Blaufuss est d'avis que la mention des סנילריה, סנלריא dans ces occurrences talmudiques fait référence à cette foire qui avait lieu pendant les derniers jours des Saturnales, cf. Idem, (*Supra*, n. 1213), 12, 25ff.

[1271] Pour une étude fouillée des marchés fixes à caractère non cultuel, cités dans les sources rabbiniques comparativement aux sources romaines, voir en dernier lieu : B. Z. Rosenfeld & J. Menirav, "Permanent Markets in the Land of Israel during the Periods of the Mishna and the Talmud and their Parallels in the Roman Empire", *Sidra* 19 (2004), 161–175. (héb.) ; Idem, *Markets and Marketing in Roman Palestine*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 99, Leiden 2005.

[1272] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39d) ; *Gen. Rabba*, 47, 27 (éd. Theodor-Albeck, 477) ; *TB ʿAvoda Zara*, 11b ; E. Friedheim, "The Syrian Pagan Cults in Ptolemais-Akko during the Hellenistic and Roman Periods", in : J. Schwartz, Z. Amar & I. Tziffer (eds.), *Jerusalem & Eretz-Israel – The Arie Kindler Volume*, Ramat-Gan – Tel Aviv 2000, 93–94. (héb.)

[1273] *TJ, Ibid., Gen. Rabba, Ibid., TB ʿAvoda Zara, Ibid.* ; *Chronicon Paschale*, 224 ; C. A. M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, BAR 327, Oxford 1987, 44. Cette foire était probablement liée à la fête des roses ainsi qu'à l'accomplissement des rites dépravés du *Maïoumas* en l'honneur d'Aphrodite et de Dionysos qui avaient lieu dans cette cité, cf. S. A. Cook, *The Religions of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London 1930, 181.

[1274] *Vita Epiphanii*, 2, 6 (éd. Dindorf, 1859–1862, 1, 3) ; H. Lapin, *Economy, Geography*

Emmaüs,[1275] à Tyr,[1276] à Scythopolis/Beth-Shean,[1277] à Botena,[1278] à Hammat-Gader/Gadara,[1279] à Héliopolis/Baalbek.[1280] Le marché romain porte souvent le nom grec de πανήγυρις ainsi que le nom latin de *Nundinae* ou bien parfois de *Mercatus, Mercatura, Macellum*. Nonobstant le fait, qu'en Palestine romaine la langue grecque fut bien plus répandue que le latin, force est de constater qu'une étude approfondie de la dimension religieuse rattachée au marché romain (*dies nundinarum*), est susceptible d'apporter des éléments de réponse pouvant élucider, si ce n'est totalement du moins partiellement, le problème que nous avons précédemment soulevé.[1281] Le marché romain était consacré à différentes divinités telles que : Héraclès,[1282] Saturne,[1283] Aphrodite et Dionysos,[1284] et particulièrement à des dieux spécialement vénérés pour les liens intimes qu'ils entretenaient avec le commerce et le monde des marchés, notamment, Jupiter Nundinarius et Mercurius Nundinator. C'est en l'honneur de ces divinités que les commerçants païens avaient pour coutume d'exprimer leur reconnaissance pour les profits obtenus, ainsi que l'avaient fort bien perçu les Tannaïm, en rapport avec les fêtes des païens dans la première *Mishna* du traité *ʿAvoda Zara*.[1285] Tant en Occident romain, que dans

---

and Provincial History in Later Roman Palestine, Texts and Studies in Ancient Judaism 85, Tübingen 2001, 142.

[1275] *Sifra Vayikra – Diboura DeHova*, 1 (éd. Finkelstein, 125). Toutefois, il est possible que dans le cas présent, il ne s'agisse pas réellement d'une foire à caractère rituel ; Lapin, *Ibid.*, 144 n. 115.

[1276] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 4 (39d).

[1277] Cf. *Supra*, n. 1269.

[1278] Cf. *Supra*, n. 1202.

[1279] Épiphane, *Panarion – Adversus Haereses*, 30 : 7 (*PG*, 41, J. P. Migne (éd.) cols. 416–417).

[1280] *TB ʿAvoda Zara*, 11b.

[1281] Notons que le terme latin « *Nundinae* » est aussi connu en grec ainsi que nous le prouve, notamment le passage susmentionné de Plutarque, (*Supra* n. 1270). Aussi n'est-il pas impossible de prétendre que ce terme était connu en Palestine romaine où le grec était en vogue. En ce sens, il semble qu'il faille modérer l'avis de Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London – New York 1994, 252 : "The Common and accepted Greek and Latin words were apparently not too frequently used in Palestine."

[1282] S. Krauss, "From the Time of Rome in Eretz-Israel", *BJPS* 5 (1937), 19–21. (héb.)

[1283] Cf. *Supra*, n. 1270.

[1284] Selon Y. Hajjar, le *yerid* faisait intégralement partie des festivités du *Maïoumas*, que les païens célébraient en l'honneur d'Aphrodite et de Dionysos, cf. Idem, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 56–59 no 36 ; Idem, III, Montréal 1985, 189 ; 230–231 ; 271–272.

[1285] R. Mac Mullen, "Market-Days in the Roman Empire", *Phoenix* 24 (1970), 336 :

la partie orientale de l'empire, le marché était fréquemment placé à l'intérieur de l'enceinte des sanctuaires ou bien à leur proximité, quant aux marchands, ils travaillaient habituellement à l'intérieur des temples.[1286] Une inscription grecque de Baetocace en Syrie, révèle que les desservants du culte local, probablement en l'honneur du grand dieu topique Zeus Baitokaikès, achetaient ordinairement chaque quinzaine des esclaves, des animaux etc . . .[1287] À Damas, le marché de la ville semble avoir été placé à côté du temple de Jupiter damascénien vers l'an 200 pour être aggrandi en 339/340 grâce aux « finances du dieu ».[1288] Les rapports étroits entre le monde du commerce et celui des fêtes païennes, dans le cadre du marché romain, sont donc indubitables. On remarquera avec grand intérêt, que le *dies Nundinarum* était considéré par les païens comme étant un moment propice pour la signature d'un contrat qui, dans la majorité des cas,

---

"But the most important factor of all was the connection between religion and commerce. A particularly clear demonstration lies in the worship of Jupiter Nundinarius or Mercurius Nundinator, sometimes by persons known to be merchants . . . *The gods are thanked for the profit they grant in nundinae*. But both Jupiter and Mercury, as well as many other deities, served trade further through the crowds they attracted to their shrines – crowds that provided a market for the exchange of goods."

[1286] Strabon, *Geographica*, 5, 3, 10 ; Eusèbe *Historia Ecclesiastica*, 5, 1, 47. En Grande-Bretagne dans la cité antique de *Viroconium*, les magasins des commerçants étaient situés autour du temple local en date du II^{ème} siècle, cf. D. R. Wilson, "Temples in Britain – A Topographical Survey", *Caesarodunum* 8 (1973), 27. Des boutiques de marchands furent également trouvées dans le sanctuaire de la cité de *Nodens*, cf. R. E. M. & T. V. Wheeler, *Report on the Excavation of the Site of Lydney Park, Gloucestershire*, Oxford 1932, 50ff. À Rome, à la fin du III^{ème} siècle, les douanes romaines vendaient au peuple du vin, lequel était entreposé dans les portiques du temple de Sol, cf. *SHA – Aurelianus*, 48, 4 (Trad. A. Chastagnol, Paris 1994, 1020–1021) : « quod in porticibus templi Solis fiscalia vina ponuntur, non gratuita populo eroganda sed pretio. » Au centre de l'Italie, on accomplissait les sacrifices en l'honneur de *Liber Pater* à l'intérieur du *Mercatus*, cf. E. C. Evans, *The Cults of the Sabine Territory*, Rome 1939, 41. À Arsinoé en Égypte, un papyrus de l'an 113, relate la vente de bière par un marchand à l'intérieur de l'enceinte sacrée du temple de Sérapis, cf. *Plon.* 1117. Quant aux tavernes situées dans le jardin du temple du dieu syrien Adonis, dans la cité syrienne de Laodicée-Maritime aux III^{ème} et IV^{ème} siècles de l'ère commune, attestées dans une inscription, dont la reconstitution paraît fort plausible, cf. B. Haussoullier & H. Ingholt, « Inscriptions grecques de Syrie », *Syria* 5 (1924), 336 : « Ὅ(ρος). . . ταβ(ερνῶν) κ(αὶ) κήπ(ων) Ἀδώνεως πήχ(εις) π΄. ». Pour une reconstitution et interprétation différentes de cette inscription, cf. Milik, (*Supra*, n. 172), 413. Dans une inscription de Cyzique, une prêtresse se voit rendre hommage pour avoir protégé les commerçants ainsi que les étrangers en provenance d'Asie, qui participèrent à la fête et au marché, cf. *IGR*, 4, 144.

[1287] *IGR*, 3, 1020. Il semblerait que des directives semblables aient eu cours à Damas, cf. Mac-Mullen, (*Supra*, n. 1285), 337 n. 5.

[1288] R. Dussaud, "Le temple de Jupiter Damascénien et ses transformations aux époques chrétienne et musulmane", *Syria* 3 (1922), 224–233.

était accompagnée d'un rite religieux afin de garantir la réussite de la transaction.[1289] Autrement dit, il est logique d'envisager que le polythéiste patientait jusqu'au jour de la fête païenne, ou du moins jusqu'aux trois jours la précédant lorsqu'il s'affairait ardemment pour organiser les préparatifs du culte, afin de signer un contrat ou bien pour percevoir une créance, un émolument quelconque, ou même pour rembourser ses dettes. D'autre part, le Juif qui ne voulait vraisemblablement pas être pénalisé était prêt à traiter avec le païen à ce moment précis nonobstant l'infraction halakhique qu'il devait alors commettre. Les Sages voulurent, par conséquent, endiguer cette démarche, c'est pourquoi leurs injonctions halakhiques semblent être la résultante directe de la conjoncture historique. Les Rabbins rattachèrent précisément leur interdit, visant à empêcher un païen à remercier ses divinités, aux transactions commerciales et non à d'autres domaines, car dans la réalité historique des premiers siècles, la date de la signature d'un contrat ou d'une échéance, était souvent choisie par les païens, de manière à coïncider avec leurs fêtes/foires.

[1289] C'est ce que nous inférons de considérations juridiques qui attestent indirectement d'une telle situation, cf. *Corpus Iuris Civilis, Institutiones – Digesta*, 45, 1, 138 (éd. Th. Mommsen, I, Berlin 1905, 734) : « *Idem libro quarto stipulationum* Eum, qui certarum nundinarum diebus dari stipuletur, primo die peter posse Sabinus ait : Proculus autem et cetri diversae scholae auctores, quamdi vel exiguum tempus ex nundinarum spatio superesset, peti posse existimant. sed ego cum Proculo sentio. » Voir la traduction anglaise rendue dans : *The Digest of Justinian*, II, (Translated & edited by A. Watson, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998, 45, 1, 138) : "*Stipulations, book 4* : Sabinus says that one who stipulates to be paid at the time of a certain fair can sue on the first day of the fair. Proculus and the other writers of the opposite school say that no suit is possible so long as the fair is still open, even for a short time. I agree with Proculus." En dépit du fait, que la proposition de Sabinus fut finalement rejetée, elle reflète néanmoins très probablement une réalité historique dans laquelle des hommes furent rétribués le jour du marché (fête). Voir aussi *Digesta*, 33, 1, 20 (éd. Mommsen, 459) où une question visant les lois des legs fut soulevée, dont l'essentiel se résume ainsi. Un homme écrit dans son testament que ses héritiers devront impérativement verser dix deniers au prêtre et à d'autres membres du personnel du temple local le jour du marché (. . . *denaria decem die nundinarum* . . .) et la question qui se pose est la suivante : Est-ce que cette disposition testamentaire engage également les descendants des héritiers ? La réponse du juriste est affirmative, on ne pourra jamais se soustraire au paiement (*respondit in perpetuum*), car la somme exigée n'est pas véritablement destinée au prêtre, mais bien au temple dans le cadre duquel, travaille le prêtre qui parfois abandonne sa charge, à la différence de l'institution qui perdure éternellement. Voir aussi M. Besnier, "Nundinae", *DAGR*, IV, Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), Paris 1926, 120 : « Le *dies Nundinarum* est souvent choisi comme terme assigné à l'exécution d'un engagement ou d'un contrat. »

Il convient enfin de rapporter le témoignage de Pausanias (II[ème] siècle), contemporain des Tannaïm, rappelant en substance l'ensemble des éléments que nous avons étudié dans la première *Mishna* du traité *'Avoda Zara* (trois jours en tant que cadre cultuel ; fête conjuguée avec un marché), selon lequel, dans la province romaine d'Arcadie, les païens avaient pour coutume de consacrer trois jours avant la fête d'Isis pour purifier le sanctuaire local. En outre, lors du dernier jour précédant la fête, ils organisaient une grande foire dans la matinée et ce n'est que dans l'après-midi qu'ils commençaient à offrir les sacrifices en l'honneur de la déesse égyptienne, en voici le texte accompagné d'une traduction libre :

> ἐν δὲ τῇ Τιθορέων καὶ δὶς ἄστου τοῦ ἔτους τῇ Ἴσιδι πανήγυριν ἄγουσι, τὴν μὲν τῷ ἦρι, τὴν δὲ μετοπωρινήν. τρίτῃ δὲ ἡμέρᾳ πρότερν κατὰ ἑκατέραν τῶν πανηγύρεων, ὅσοις ἐστὶν ἐσελθεῖν ἄδεια, τὸ ἄδυτον ἐκκαθαίρουσι τρόπον τινὰ ἀπόρρητον, καὶ δὴ καὶ τῶν ἱερείων ἃ ἐπὶ τῆς προτέρας ἐνεβλήθη πανηγύρεως, τούτων ὁπόσα ἂν ὑπολειπόμενα εὕρωσι κομίζουσιν ἐς τὸ αὐτὸ ἀεὶ χωρίον καὶ κατορύσσουσιν ἐνταῦτα· δύο τε ἀπὸ τοῦ ἀδύτου στάδια ἐτεκμαιρόμεθα ἐς τοῦτο εἶναι τό χωρίον. ταύτῃ μὲν δὴ τῇ ἡμέρᾳ τοσαῦτα περὶ τὸ ἱερὸν δρῶσι, τῇ δὲ ἐπιούσῃ σκηὰς οἱ καπηλεύοντες ποιοῦνται καλάμου τε καὶ ἄλλης ὕλης αὐτοσχεδίου· τῇ τελευταίᾳ δὲ τῶν τριῶν πανηγυρίζουσι πιπράσκοντες καὶ ἀνδράποδα καὶ κτήνη τὰ πάντα, ἔτι δὲ ἐσθῆτας καὶ ἄργυρον καὶ χρυσόν· μετὰ δὲ μεσοῦσαν τὴν ἡμέραν τρέποται πρὸς θυσίαν. θύουσι δὲ καὶ βοῦς καὶ ἐλάφους οἱ εὐδαιμονέστεροι, ὅσοι δὲ εἰσιν ἀποδέοντες πλούτῳ, καὶ χῆνας καὶ ὄρνιθας τὰς μελεαγρίδας· οἱσὶ δὲ ἐς τὴν θυσίαν οὐ νομίζουσιν οὐδὲ ὑσὶ χρῆσθαι καὶ αἰξίν. ὅσοις μὲν δὴ καθαγίσασι τὰ ἱερεῖα ἐς τὸ ἄδυτον ἀποστεῖλαι. . . πεποιημένους ἀρχήν, καθελίξαι δεῖ σφᾶς τὰ ἱερεῖα λίνου τελαμῶσιν ἢ βύσσου· τρόπος δὲ τῆς σκευασίας ἐστὶν ὁ Αἰγύπτιος.[1290]
>
> Traduction : « Dans le pays des Tithoréens, a lieu une fête pour Isis deux fois l'an, au printemps et en automne. *Trois jours avant ces festivités*, ceux qui sont autorisés pénètrent et purifient secrètement le sanctuaire. S'ils trouvent des restes des sacrifices, introduits à l'intérieur lors de la fête précédente, ils (les) prennent et les ensevelissent sur place. Nous avons évalué, que la distance séparant le sanctuaire de l'endroit de l'inhumation, s'élevait à deux stades. Ce jour-là (c'est-à-dire le troisième jour avant la fête), ils accomplissent ces actions autour de l'aire sacrée, le lendemain (c'est-à-dire le deuxième jour avant la fête) des colporteurs contruisent des cabanes faites de roseau, ou de tout autre matériau improvisé. Le troisième et dernier jour (avant la fête) s'y tient une foire où l'on vend des esclaves, du bétail en tout

[1290] Pausanias, *Descriptio Graeca – Arcadia* 10, 32, 15 (trans. W. H. S. Jones, *LCL* 562–563).

genre, des vêtements, de l'argent et de l'or. Après la matinée débute l'offrande des sacrifices. Les plus riches sacrifient des bœufs et des béliers, les pauvres offrent des canards. On n'a pas pour habitude de porter en sacrifice, ni des moutons, ni des porcs ou bien des chèvres. Ceux dont la fonction consiste à incinérer les victimes et à les envoyer dans le sanctuaire . . . doivent les envelopper de bandelettes de lin grossier ou fin. La préparation est égyptienne. »

7.2. La liste des fêtes romaines prohibées – Les fêtes publiques

La *Mishna* nous transmet une liste de fêtes publiques, à propos desquelles il est interdit de négocier avec le païen durant les trois jours les précédant. En voici la teneur :

אילו אידיהן של נוים: קלנטס [ו]סטרנליה [ו]קרטיסיס ויום גניסיה של מלכים, [ו]יום הלידיה ויום המיתה, דברי ר' מאיר. וחכ[מים] אומ[רים], כל מיתה שיש בה שריפה יש בה עבודה זרה ושאין בה שריפה אין בה עבודה זרה.[1291]

Traduction : « Voici les fêtes des païens : Kalentas [et] Saturnalia [et] Kratésis et le jour de Genesia des Rois [et] le jour de la naissance et le jour du décès, telle sont les paroles de R. Méir. Et les Sages disent : Toute disparition accompagnée d'incinération est considérée comme idolâtre, [tandis que toute mort] qui n'occasionne pas d'incinération n'est pas idolâtre. »

Cette enseignement soulève de nombreuses interrogations, dont la suivante : Pour quelles raisons les Tannaïm éprouvèrent-ils le besoin de définir juridiquement les fêtes païennes à propos desquelles, il fallait interdire le commerce avec les polythéistes trois jours avant leur célébration ? À la différence de la première *Mishna* du traité,[1292] laquelle interdit indistinctement les transactions commerciales avant l'ensemble des fêtes païennes, et selon R. Ishmaël même trois jours après ces fêtes,[1293] il semblerait que la deuxième *Mishna* ait pris en

---

[1291] *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 2 (selon le manuscrit Kaufmann – éd. Rosenthal, 7–10). Il est important de noter que toutes les versions imprimées du traité de la *Mishna ʿAvoda Zara* présentent une version babylonienne de la *Mishna*, basée sur des manuscrits, notamment celui de Paris 328–340, dans lequel la *Mishna* 2 apparaît en tant que *Mishna* 3. Toutefois, la variante dont nous faisons ici usage reflète l'ancienne version palestinienne de la *Mishna* reposant sur des manuscrits comme celui de Kaufmann, selon lequel la liste des fêtes romaines publiques est mentionnée dans la *Mishna* 2.

[1292] *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 1.

[1293] *Ibid.* (selon le manuscrit Kaufmann), et dans les variantes *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 2.

considération la réalité historique du II[ème] siècle, où les fêtes païennes emplissaient les calendriers locaux et impérial. L'effet d'une interdiction drastique, aurait pu, empêcher totalement les Juifs de négocier avec les Gentils durant l'année, ou bien, amener les Juifs à transgresser cet interdit inapplicable dans la réalité sociale et économique caractérisant la période qui suivit l'échec du soulèvement de Ben-Kosba (après 135), où les Juifs délocalisés de Judée s'installèrent pour la plupart en Galilée, dans des cités ou des villages mixtes qui étaient composés d'éléments ethniques non-juifs nullement négligeables comme nous l'avons précisé au début de notre étude. Les habitants juifs de Palestine, étaient donc contraints, bon gré mal gré, d'entretenir des relations de travail avec la population païenne qui partageait les même lieux d'habitation. Ceci peut expliquer que les Rabbins de la génération d'Oucha (après 135), notamment R. Méir mentionné dans notre *Mishna*, déterminèrent juridiquement une liste minimale de fêtes païennes, envers lesquelles, il fallait appliquer les règles de restrictions commerciales édictées par la première *Mishna* du traité *'Avoda Zara.*[1294] Cette explication, aussi persuasive soit-elle, ne peut en revanche résoudre un problème parallèle que l'on pourrait présenter ainsi : Quels sont les motifs qui incitèrent R. Méir ainsi que les Sages à interdire précisément ces fêtes et non d'autres ? Autrement dit, le fait d'établir une liste d'évènements proscrits est problématique en soi, puisque celle-ci ne peut empêcher l'existence de rapports sociaux et économiques entre Juifs et païens autour de fêtes qui n'y sont pas explicitement mentionnées. De par son élaboration, cette liste crée une brèche juridique non colmatée, tout à fait légitime d'un point de vue halakhique, pour tout Juif qui déciderait de traiter avec des païens avant toute fête cultuelle absente de la liste en question.[1295]

[1294] Nous avons montré précédemment l'antériorité de la I[ère] *Mishna*, remontant probablement à l'époque hasmonéenne, ce qui peut expliquer la rigueur de son interdit visant toutes les fêtes païennes, puisqu'en ce temps il est communément admis que le rapport du judaïsme, sous toutes ses formes, vis-à-vis du paganisme était extrêmement strict, cf. *Supra*, n. 112. La deuxième *Mishna* relève, quant à elle, de la seconde moitié du II[ème] siècle, à une époque où les Rabbins manifestèrent leur opposition au danger du polythéisme ambiant différemment, notamment par l'intermédiaire d'autorisations et de moyens moins coercitifs comme nous l'avons montré au début de notre étude.

[1295] Ainsi par exemple, le cinq mars on fêtait à Césarée l'anniversaire de la déesse tutélaire de la cité, Tychè, cf. Eusèbe, *de Martyribus Palaestinae*, 11, 30. À Adraa, à Pétra ainsi qu'à Bostra, on fêtait les *Actia Dusaria*, en l'honneur de Dushara-Dusarès, cf. par exemple : Starcky, "Pétra et la Nabatène", 990 ; Schürer, *The History of the*

Aussi devons-nous poser la question suivante : Les Rabbins avaient-ils une méthode spécifique les incitant à interdire les relations commerciales avant certaines fêtes publiques, comme les Saturnales, et non pas avant d'autres fêtes païennes, non moins cultuelles, qui étaient également connues des Rabbins et des habitants des cités de Palestine romaine, telles que le Maïoumas ?[1296]

Elmslie releva l'absence de nombreuses fêtes de la liste de la *Mishna* et en conclut que les fêtes mentionnées représentaient les festivités païennes les plus répandues en Palestine romaine.[1297] On ne peut acquiescer à une telle assertion car la recherche mis au jour nombre

---

Jewish People, II, 42 & n. 75 ; D. F. Graf, "The Syrian Hauran", *JRA* 5 (1992), 463–464. Au VI[ème] siècle on célébrait encore les *Brumalia* à Gaza, cf. R. Mac Mullen, *Christianisme et Paganisme du IV[e] au VIII[e] siècle*, Paris 1998, 62. De nombreuses fêtes étaient célébrées à Héliopolis-Baalbek durant l'époque romaine, cf. Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 271ff. Pour autant que l'on sache, quatre-vingts cultes païens répertoriés existaient en Palestine romaine et dans les régions voisines, [cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 236–240 (héb.) et dans les différents indices]. Ces cultes contenaient manifestement des festivités, imposantes ou modestes, en l'honneur des divinités adorées. Si l'on prend en considération cet élément, il résulte que durant toute l'année existaient des commémorations rituelles. Or, selon la décision rabbinique consignée en *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 2, on doit déduire, que si un Juif désirait conclure une affaire avec un païen de la ville de Samarie/Sebastè avant l'accomplissement des grandes Mystéries (peut-être aux mois de Septembre-Octobre ! ?) en l'honneur de Koré-Perséphone, il en aurait été paradoxalement autorisé par la juridiction tannaïtique. Ceci est pour le moins surprenant !

[1296] Les rites du Maïoumas en l'honneur d'Aphrodite et de Dionysos [cf. Jean Malalas, *Chronographia*, 12 (= *The Chronicle of John Malalas*, E. Jeffreys, M. Jeffreys & R. Scott (eds.), Byzantina Australiensa 4, Melbourne 1986, 150–151). Et al.] existaient en Palestine dans de nombreux endroits comme nous l'avons vu précédemment. Cette fête était si bien connue des Sages, qu'ils comparèrent l'attitude dépravée des Hébreux à l'époque du prophète ʿAmos (*ʿAmos*, 6, 1–7), aux rites malséants du Maïoumas leur étant contemporains, cf. *Mekhilta de R. Ishmaël, Massekhta DeVayehi Beshalakh*, 1 (éd. Horovitz-Rabin, 84 & n. 9) et surtout : *Lvt. Rabba.*, 5, 3 (éd. Margulies, 108 & n. 6) ; *Midrash Tanh'uma – Shemini*, 8 (éd. Buber, 26–27). Cette fête qui bénéficiait donc d'une si grande notoriété parmi les païens résidant en Palestine romaine et dans les régions adjacentes, considérée en tout point par les Rabbins comme condamnable, n'apparaît nullement dans la liste des fêtes païennes que les Sages proscrirent en *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 2. Ceci implique étonnament, que la participation d'un Juif à des transactions commerciales avec un païen durant les trois jours avant le Maïoumas, et peut-être même pendant la fête, était permise, ou du moins non sanctionnée, par la *Halakha* ! Cela demande étude.

[1297] Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 5–6 : "Thus, if it be felt that from this list are missing many festivals well-known to the student of civilization as it was in ancient Rome and Greece, it must be assumed that the feasts here mentioned are those ordinarily observed by the heathen in the Palestinian and Syrian districts." Cette tentative d'explication a déjà été avancée par l'exégèse rabbinique médiévale, cf. notamment : *Ritva* (Rabbi Yom Tov b. Avraham Alshvili 1250–1330) sur *TB ʿAvoda Zara*, 8a, s. v. « מתני, אלו אידיהן » (éd. Goldstein, 28).

de témoignages attestant davantage de fêtes polythéistes que celles citées par la *Mishna*.[1298] Dans son étude classique traitant des lois de l'idolâtrie, Urbach ne traita pas systématiquement de cette question et se contenta des informations suivantes : « La *Mishna* mentionne peu de fêtes païennes, en relation avec l'interdit de négocier avec les polythéistes trois jours auparavant ».[1299] Dans son étude traitant du paganisme à travers la littérature talmudique, Hadas-Lebel n'aborda pas cette interrogation,[1300] ni Rosenthal dans son édition critique de la *Mishna ʿAvoda Zara*.[1301] L. Vana traita récemment de la question. Son explication est intéressante. À l'en croire, les fêtes publiques citées par la *Mishna* répondent au souci premier des Tannaïm tout au long de ce traité, qui, selon Vana, aurait été d'éviter tout dissentiment infructueux entre les Juifs de Palestine et le pouvoir romain.[1302] Toutefois, cette thèse ne peut expliquer la raison pour laquelle, les Sages de la *Mishna* n'interdirent pas d'autres fêtes publiques gréco-romaines contemporaines, lesquelles n'étaient assurément pas inconnues des citadins juifs qui pouvaient du reste y participer, et de la sorte, provoquer – selon Vana – un possible affrontement avec les Romains.[1303] Il semble donc que la réponse à cette interrogation relève d'un domaine différent. Cependant, avant de soumettre au lecteur notre tentative de solution, il est nécessaire de définir philologiquement et historiquement les différentes fêtes publiques citées en cette *Mishna*.

7.2.1. *Kalentas – Kalenda*

La première fête mentionnée par la *Mishna* est קלנדה.[1304] Les Kalendes marquaient, dans le calendrier romain, la néoménie.[1305] Il semble-

---

[1298] Cf. par exemple : *Supra*, n. 1295.

[1299] Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 239.

[1300] Hadas-Lebel, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques", 426–441.

[1301] Rosenthal, *Mishna ʿAvoda Zara*, 241–242 ; 250–252.

[1302] L. Vana, "Le traité de la *Mishna* ʿAvoda Zarah : Traduction, notes, analyse. Contribution à l'étude des relations entre Juifs et Païens en Judée romaine", *REJ* 158 (1999), 556.

[1303] Cf. par exemple : *Supra*, n. 1295.

[1304] Hormis notre *Mishna*, la fête des Kalendes est mentionnée dans d'autres textes du corpus talmudique, cf. *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 4 (éd. Zuckermandel, 460) ; *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c) ; *TB ʿAvoda Zara*, 8b ; *Deut. Rabba*, 7, 7 (éd. Lieberman, 111) ; *Esth. Rabba*, 7, 1 ; *Ibid.*, 7, 12 ; *Sifri De Agadetha sur Esth. – Midrash Abba Gourion*, 3 (éd. Buber, 11a).

[1305] Ovide, *Fasti* 1, 55 (trans. J. G. Frazer, *LCL*, 6) ; Macrobe, *Saturnalia*, 1, 15, 8 ; Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 19 : "The Kalends were a monthly festival, marking

rait néanmoins, qu'en l'occurrence, les Sages aient eu en vue le nouvel an romain, désigné aussi sous le vocable de *Kalendes*. Cette opinion n'est pas nouvelle.[1306] Elle est fondée sur la dialectique suivante. Une anecdote légendaire dans le Talmud de Jérusalem attribue la fondation des *Kalendes* à Adam, lequel voyant les jours s'allonger s'écria קלון דיאו,[1307] à savoir : « [c'est] beau ! [c'est] le jour ! » (καλὸν, dies) ou bien peut-être une requête formulée envers le Soleil « couche toi bien » (καλὸν δύε).[1308] Les journées commencent à s'allonger à partir du mois de Janvier, ce qui nous amène à penser que les *Talmuds* évoquèrent ici les Kalendes de Janvier. La suite du passage du Talmud de Jérusalem fait mention d'une guerre mythique qui aurait opposé l'Égypte à Rome et qui se scella par le suicide du chef romain dénommé ינוברים.[1309] Peu après sa disparition, on entendit

---

the commencement of the month. As the Ides were sacred to Jupiter, so were the Kalends to Juno." ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 427 ; Bayet, (*Supra*, n. 226), 92. Ici également, on pourra dire que les Kalendes étaient connues cultuellement dans toutes les colonies romaines de Palestine où le culte de la triade capitoline était célébré, impliquant de fait celui de *Iuno capitolina*. D'ailleurs plusieurs vestiges de Palestine romaine et des territoires lui étant limitrophes, attestent le culte d'Héra-Junon à l'époque romaine, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 91–92. (héb.) Le cas du culte d'Héra à Césarée-Maritime est assez représentatif de ce phénomène. Celui ci est attesté au temps d'Hérode (37–4 a. C.) qui érigea dans cette cité un temple en l'honneur d'Auguste dont la statue ressemblait à celle de Zeus et celle de Rome qui passait pour être Héra, cf. Josèphe, *De Bello Judaico*, 1, 27, 7. Un papyrus en date du 22 Janvier de l'an 150, écrit par un vétéran de la X^{ème} Légion Fretensis stipule, de surcroît, qu'à Césarée-Maritime se trouvait "le portique de Junon", cf. *Papiri Graeci e Latini*, 9, 1, Firenze 1928, 36–45 no. 1026 ; F. Cumont, "Marins et soldats en Orient", *Syria* 9 (1928), 269. Les Sages du II^{ème} siècle, semblent avoir connu cette porte, cf. *Tosefta Oholot*, 18, 13 (éd. Zuckermandel, 617) et l'interprétation de S. Krauss, "Die Topographie von Caesarea", *JQR* 14 (1902), 745–751 ; J. Ringel, *Césarée de Palestine – Étude historique et archéologique*, Strasbourg 1974, 58. Puisque le culte de Junon est avéré en Palestine romaine dans des centres urbains à population partiellement ou majoritairement juive à l'époque romaine, il est compréhensible que les Rabbins en avaient connaissance.

[1306] Elle a déjà été énoncée jadis au XIX^{ème} siècle, cf. Z. Frankel, "Beiträge zur Sacherklärung der Mischnah", *MGWJ* 20 (1871), 228 : « . . . die januarischen Kalenden zu verstehen. » Toutefois, ce critique n'apporta alors aucune preuve confirmant scientifiquement son hypothèse.

[1307] *TJ 'Avoda Zara*, 1, 2 (39c). Il découle de ce texte qu'Adam, le premier homme, fut l'instaurateur des Kalendes. Le Talmud de Babylone attribue lui aussi cet élément à Adam, à la différence que selon cette source, Adam fonda les Kalendes au nom du dieu unique alors que les païens les consacrèrent à l'idolâtrie, cf. *TB 'Avoda Zara*, 8a.

[1308] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 10–11.

[1309] Concernant la signification historique à apporter à ce personnage mythique,

surgir une clameur : « קלנדס ינוברים », c'est-à-dire : *Kalendae Ianuariae*.[1310] Cette anecdote prouve là encore que la fête des Kalendes citée dans la littérature talmudique, fait référence au nouvel an romain. Un texte talmudique stipule, en outre, que la fête des Kalendes, est célébrée huit jours après la « période » (התקופה).[1311] Ce terme désigne le mois sémitique de *Tévèt*, à savoir Décembre-Janvier, ainsi que les commentateurs médiévaux du *Talmud* l'ont bien montré,[1312] ce qui implique que les Rabbins parlaient des Kalendes d'hiver et probablement de celles du nouvel an romain. Selon la littérature talmudique les Kalendes représentent une fête officielle et impériale en corrélation avec le culte de la Rome éternelle,[1313] ce qui suggère d'y voir là encore la manifestation d'une fête centrale qui convient parfaitement au nouvel an de Rome. Rappelons aussi l'anecdote midrashique où un païen compara, devant Rabban Yohanan b. Zakkaï (I^er^ siècle), les Kalendes à la Pâque juive.[1314] Ce récit présuppose que les Kalendes étaient considérées aux yeux des païens de Palestine comme étant aussi importantes que la célébration de la fête de Pâque pour les Juifs, laquelle est prépondérante dans le calendrier hébraïque.[1315] L'analogie établie entre ces deux fêtes induit l'idée d'une centralité occupée par les Kalendes dans la pensée rabbinique, ce qui concorde

---

cf. D. Flusser, "Januvris – Janus", *Zion* 21 (1956), 100–102 [= Idem, *Judaism in the Second Temple Period – Its Sages and Literature*, Jerusalem 2002, 301–303]. (héb.)

[1310] *TJ 'Avoda Zara*, 1, 2 (39c) ; F. Graf, "Kalendae Ianuariae", in : *Ansichten griechischer Rituale – Geburtstagssymposium fur Walter Burkert*, Stuttgart – Leipzig 1998, 199–216. Graf a bien fait remarquer que le deuxième jour après la mort du chef romain, les soldats s'endeuillèrent, [cf. *TJ, Ibid.*, : מן יומא דבתריה מתאבלין עליו מילני אימירא], l'expression מילני אימירא, ponctuée dans le manuscrit de Leyde, cf. (*Supra*, n. 61), 1377, est la translittération exacte des termes grecs : μέλαινα ημέρα, soit le Latin : dies ater, cf. F. Graf, "Roman Festivals in Syria Palaestina", in : P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, 438.

[1311] *TB 'Avoda Zara*, 8a.

[1312] *Rachi, sur TB Ibid.*, s. v. « אחר התקופה ». Dans *TJ 'Avoda Zara*, 1, 2 (39c) : « רב אמר: קלנדס לפני תקופה שמונה ימים סטרנלייא לאחר תקופה ח' ימים » Traduction : « Rav dit : Les Kalendes sont huit jours avant la période, les Saturnales sont huit jours après la période. » Il est intéressant de constater que la tradition babylonienne, qui fut énoncée au pays des Sassanides, c'est-à-dire en dehors des frontières de l'empire romain est à ce propos bien plus précise que celle du *TJ*, puisque les Kalendes (en tant que nouvel an) furent effectivement célébrées durant l'empire du premier au huit Janvier, c'est-à-dire après "la période" et non le contraire suivant la tradition talmudique palestinienne, cf. Meslin, (*Supra*, n. 537), 23ff.

[1313] *Esth. Rabba*, 7, 12.

[1314] *Deut. Rabba*, 7, 7 (éd. Lieberman, 111).

[1315] Rappelons d'ailleurs que suivant la *Mishna Roch Hachana*, 1, 1, le nouvel an biblique commence avec la Pâque (au mois de Nissan) ainsi que le nouvel an des Rois.

au mieux avec le nouvel an romain. Durant cette fête les Romains avaient pour coutume de souhaiter une bonne année en distribuant des étrennes, notamment des pièces de monnaie, des dattes et du miel.[1316] Certains chercheurs sont d'avis que le Talmud de Jérusalem se réfère à cet usage en relatant l'anecdote suivante :

> חד דוקינר אוקיר לר' יודן נשיא חד דיסקוס מלא דינרין, נסב חד מינהון ושלח ליה שארא. שאל לר' שמעון בן לקיש, אמר : יולך הנייה לים המלח.[1317]
>
> Traduction : « Un ducenarius honora R. Youdan le patriarche (III[ème] siècle) en lui faisant parvenir un panier empli de deniers. Il en prit un et lui retourna le reste. Il demanda à R. Shimon b. Laquish (ce qu'il devait faire du denier qu'il venait de prendre) lequel lui suggéra d'emmener le profit à la mer Morte (c'est-à-dire de détruire cette pièce de monnaie, car provenant d'un culte païen). »

7.2.2. *Saturnalia*

La deuxième fête mentionnée par la *Mishna* sont les Saturnales.[1318] Cette apparition est d'importance, étant donné que ni les fouilles archéologiques, ni les textes épigraphiques n'ont témoigné directement de l'existence du culte de Saturne en Palestine romaine.[1319] Le

---

[1316] Meslin, (*Supra*, n. 537), 31–34.

[1317] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 1 (39b). Selon le manuscrit de Leyde, cf. (*Supra*, n. 61), 1376. Sur l'explication de ce passage, cf. Lieberman, (*Supra*, n. 37). La variante babylonienne de cette anecdote (*TB ʿAvoda Zara*, 6b) relie expressément son déroulement dans le cadre d'une fête païenne, sans doute les Kalendes, cf. G. Blidstein, "A Roman Gift of Strenae to the Patriarch Judah II", *IEJ* 22 (1972), 150–152 ; Hadas-Lebel, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques", 429. Toutefois, Hadas-Lebel a judicieusement fait remarquer, que la vente de dattes à des non-Juifs prohibée par les Rabbins (cf. *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 5) n'était pas exclusivement liée aux Kalendes. On les retrouve également dans les cultes de Dionysos et de Cybèle, cf. Idem, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990 [réimp. Paris 2003], 311 & n. 35.

[1318] Excepté notre *Mishna*, cette fête est rappelée dans les sources rabbiniques suivantes : *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 4 (éd. Zuckermandel, 460), le manuscrit d'Erfurt rendant la version « סטרנורא » ; *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c) ; *Deut. Rabba*, 7, 7 (éd. Lieberman, 111) ; *Esth. Rabba*, 7, 12 ; *TB ʿAvoda Zara*, 8a.

[1319] Saturne fut comparé syncrétiquement au dieu grec Kronos dont le culte est attesté en Palestine romaine et dans ses alentours, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 222–228. (héb.) Il n'est donc pas impossible que c'est précisément sous la forme hellénisée de Kronos, que le culte de Saturne perdura en Palestine romaine. À vrai dire, et pour autant que nous le sachions, ce n'est que dans le village de Mâsi, situé dans la Béqa libanaise, que fut mis au jour un autel du temps de l'empereur Marc-Aurèle (161–180), ouvertement consacré à Saturne, cf. M. Jullien, *Sinaï et Syrie*, Lille 1893, 173 ; J. P. Rey-Coquais, *IGLS*, 6, Paris 1967, 227–228 no. 2976 : « Pro salute Caesaris M(arcus) Longinus Falcidianus Saturno ar(am) d(e) s(uo) f(ecit) »

Talmud de Jérusalem mentionne la commémoration des Saturnales dans le courant du III[ème] siècle à Scythopolis/Beth-Shean.[1320] Un détail caractéristique des Saturnales nous est transmis par R. Itzhak b. R. Éléazar selon lequel : ברומי צווחין ליה סנטורייה דעשו',[1321] autrement dit : « À Rome, ils lui hurlent : Saturnales de Esaü ! » À la fin de la première journée des Saturnales, les fidèles s'en retournaient effectivement chez eux en s'exclamant tapageusement : *Io Saturnalia, Bona Saturnalia*.[1322] Il nous reste à signaler que le regard porté par

---

Et Rey-Coquais de conclure : « Saturne ici n'est autre que Kronos, tel que se le représentaient les Syriens à l'époque romaine. » Pour davantage de renvois bibliographiques, cf. Friedheim, *Ibid.*, 225 n. 2255.

[1320] Cf. *Supra*, n. 1269.

[1321] *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c). Voir également : *Gen. Rabba*, 67, 41 (éd. Theodor-Albeck, 763) : « וישטום עשו את יעקב' (בראשית כז מא), אמר ר' לעזר בר' יוסי, נעשה לו שונא נוקם ונוטר, עד כדון קראין סנטרוי דרומי ». Traduction : « Et Esaü irrita Jacob » (*Gen.* 27, 41) R. Éléazar b. R. Yossi dit : on lui [= à Jacob] donna un [personnage] haineux, vengeur et vindicatif, et jusqu'à aujourd'hui on l'appelle : Santori de Rome. » Dans la note 2 relative à ce passage, l'éditeur affirme que le vocable hébraïque סנטורי correspond au terme grec σενάτωρ, toutefois il semblerait que nous ayons là une mutation étymologique du vocable Saturnalia qui apparaît souvent déformé dans les variantes babyloniennes de la *Mishna* en tant que סטרנורא ou du Talmud de Jérusalem comme סנטורייה, ce qui explique le changement opéré dans la variante de *Gen. Rabba*. Quant aux expressions : סנטורי דרומי et סנטורייה דעשו, il est évident qu'il s'agit d'apophtegmes analogues, puisqu'il est bien connu que dans la littérature rabbinique, Esaü est synonymique de Rome. D'autant plus, que ces deux exégèses rabbiniques basent leurs interprétations sur le même verset de la *Genèse*. Concernant la signification historique de ces expressions, voir la note suivante.

[1322] Martial, *Epigramae* 11, 2, 5 (trans. D. R. Shackleton Bailey, *LCL*, 4–5) : « *clamant* ecce mei "*Io Saturnalia*" versus » (Look, my verses shout "Hurrah for the Saturnalia !)" ; 14, 71 (70) (*LCL*, pp. 254–255) : « Iste tibi faciet *bona Saturnalia* porcus » (This pig will make you a good Saturnalia) ; Tite-Live, 22, 1, 20–21 (trans. B. O. Foster, *LCL*, pp. 204–205) : « . . . ac per urbem *Saturnalia* diem ac noctem *clamata* . . . » (and throughout the City for a day and a night « Saturnalia » was cried . . .) ; Pétrone, 58 ; Macrobe, *Saturnalia*, 1, 10, 18 ; Caton, 14, 15 : « Saturnalibus, optimo dierum » ; J. A. Hild, "Saturnalia", in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.) *DAGR*, 4/2, Paris 1919 [réimp. Graz 1969], 1081–1082 ; Hadas-Lebel, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques", 430 ; H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca 1981, 205–207 ; Le Glay, (*Supra*, n. 379), 129 no 24 ; D. Porte, *Fêtes romaines antiques*, Paris 2001, 36. La signification de cette clameur doit apparemment être : Vive les Saturnales ; Bonnes Saturnales. Il est important de noter à ce propos qu'Arrien (105–180 env.), originaire de la cité de Nicomédie en Bretagne, nommé par Hadrien, légat en Cappadoce durant les années 131–137, stipule que les adolescents lançaient aussi cette clameur en Asie mineure durant les Saturnales : Σήμερον Σατουρνάλια ἀγαθά, c'est-à-dire *Bona Saturnalia*, cf. Arrien, *Epict. Dissert.*, 4, 1, 58. Il faut aussi noter que Dion Cassius (155–apr. 229 env.), décrivant les actions militaires en Bretagne du temps de Claude (41–54) fait remarquer que les légionnaires refusèrent de combattre au moment des Saturnales, on y entendit d'ailleurs surgir la clameur suivante : Ἰὼ σατουρνάλια (= *Io Saturnalia*), cf. Idem, *Historia Romana*, 60, 19, 3 (trans. E. cary, *LCL* 414–415). Ce point est d'impor-

les Rabbins vis-à-vis de la fête des Saturnales était singulièrement enfiellé.[1323]

7.2.3. *Kratesis*

Une fête supplémentaire mentionnée dans la *Mishna* est celle de Kratésis. Chez Josèphe, ainsi que dans la littérature juive apocryphe de la période du second temple, apparaît un terme semblable dont la signification textuelle désigne le pouvoir.[1324] Toutefois, S. Krauss et bien d'autres ont bien fait remarquer que ce vocable est pour ainsi dire absent de la littérature grecque.[1325] Voilà toutefois que certains papyri grecs utilisent la datation suivante : τῆς καίσαρος κρατήσεως ; il s'agirait d'un système basé sur la conquête d'Alexandrie par Octavien (le futur Auguste) des mains de Marc-Antoine et de Cléopâtre en 30 a. C.[1326] Cette analyse philologique nous permet d'expliquer l'apparition du terme κράτησις au sein de la littérature talmudique. Dans la *Tosefta* nous lisons : « קלנדא אף על פי שהכל עושין אין אסור אלא לפולחין בלבד סטרנריא יום שאחזו בו את המלכות קרטיסים »,[1327] Traduction : « Les Kalendes, bien que tout le monde y participe, ne sont interdites que [là] où l'on y rend le culte, les Saturnales [littéralement : Starnaria] le jour où ils ont saisi la royauté Kratesis [littéralement : Kratesim] » Il est de prime abord difficile

---

tance car il nous permet de mieux comprendre comment R. Itzhak b. R. Éléazar pouvait connaître une coutume profondément romaine. En dépit du fait, que les paroles, de l'Amora palestinien se réfèrèrent explicitement à une fête qui se déroula à Rome (. . . ברומי צווחין ליה.), on ne peut exclure l'éventualité qu'une coutume semblable ait existé également en Palestine romaine, étant admis – ainsi que nous venons de le montrer – que cet usage existait aussi dans les provinces orientales hellénophones de l'empire romain, ou du moins, qu'il était connu d'auteurs rédigeant en grec, tels que : Arrien et Dion Cassius.

[1323] Sur la signification historique de cette haine, cf. *Infra*.

[1324] Josèphe, *Contra Apionem*, 1, 26, 248 (trans. J. Thackeray, *LCL*, 264) ; *Sagesse de Salomon*, 6, 3 : « ὅτι ἐδόθη παρὰ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου. » Traduction : « Votre puissance vous a été donnée par le Seigneur ; votre autorité vient du Très-Haut . . . ».

[1325] S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*, II, Berlin 1899 [réimp. Hildesheim 1966], 568 ; 667 ; Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 10 ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 431. Voir cependant, Jastrow, *Dictionary*, 1417.

[1326] Lieberman, *Ibid*. Cette nouvelle ère commença le 30 août de l'an 30 a. C., cf. Dion Cassius, *Historia Romana*, 51, 19, 6 (trans. E. Cary, *LCL* 52–53). Josèphe utilise parfois ce décompte, cf. par exemple : Idem, *Antiquitates Iudaicae*, 18, 2, 1 ; Idem, *de Bello Judaico*, 1, 20, 4.

[1327] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 4 (éd. Zuckermandel, 460).

de déterminer la fête à laquelle il faut relier l'expression : « le jour où ils ont saisi le pouvoir » Devons-nous la rattacher aux Saturnales ou bien au Kratesis ? La solution à cette objection se trouve probablement dans les variantes talmudiques traitant du κράτησις. Le *TJ* affirme sans ambages : « וקרטסיס : יום שתפשה בו רומי מלכות »,[1328] traduction : « Et Kratesis : C'est le jour où Rome s'appropria le pouvoir [litt : la royauté] » Le *TB* interprète similairement le vocable grec en question.[1329] Il découle donc que l'expression « le jour où ils ont saisi le pouvoir » de la *Tosefta*, corresponde bien mieux au Kratesis qu'aux Saturnales.[1330] De fait, il est important de rappeler la profonde similitude existant entre les papyri grecs mentionnant une datation calquée sur le κράτησις, avec le texte talmudique babylonien traitant de cette fête évoquant aussi la conquête d'Alexandrie par Octavien,[1331] parachevant ainsi la victoire d'Actium, le 2 septembre 31 a. C., sur les légions d'Antoine. Il semblerait donc que cette victoire était toujours commémorée au II[ème] et III[ème] siècles en Palestine romaine, puisqu'étant rappelée dans les sources rabbiniques de cette période.[1332] Il est permis de conjecturer, qu'au cours des années, cette fête prit de l'ampleur et signifia par extrapolation, aux yeux des Rabbins, les festivités que les Romains occasionnaient lors de la célébration de leur victoires, notamment le triomphe, par le biais desquelles Rome s'appropriait davantage de pouvoir.

[1328] *TJ 'Avoda Zara*, 1, 3 (39c).

[1329] *TB 'Avoda Zara*, 8b.

[1330] D. Rosenthal, *Mishna 'Avoda Zara – A Critical Edition*, Ph. D. Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem 1981, 242. (éd.)

[1331] *TB 'Avoda Zara* 8b. Voir à ce propos les remarques judicieuses de S. Krauss, *Persia and Rome in Talmuds and Midrash*, Jerusalem 1948, 71. (héb.), ainsi que celles de Rosenthal, *Mishna 'Avoda Zara*, 242.

[1332] Il convient ici d'indiquer que le terme κράτησις apparaissant dans la littérature rabbinique revêt parfois une toute autre signification. Il s'agit d'un décret coercitif issu du pouvoir, cf. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 10–11. Hadas-Lebel fit remarquer que dans le dictionnaire Grec-Anglais de *Liddle & Scott*, l'explication donnée au vocable : κράτησις, est axée sur l'accession au pouvoir du nouvel Auguste (*Dies Imperii*). En réalité, Blaufuss et Elmslie interprétèrent déjà au début du XX[ème] siècle, le terme κράτησις de la sorte, cf. Blaufuss, (*Supra*, n. 1213), 15 ; Elmslie, *Mishna on Idolatry*, 21–22 ; Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 432–433.

7.2.4. *Le jour de la* Genesia *des Rois*

Les Tannaïm consignèrent une autre fête du nom de יום גניסיה של מלכים.[1333] L'étude étymologique de ce vocable conduisit les chercheurs à conclure que les Rabbins désignaient tant l'anniversaire de naissance que celui de la disparition du monarque romain.[1334] Les critiques prétendent habituellement que lorsque R. Méir ajouta le jour de la naissance et le jour du décès (יום הלידה ויום המיתה) subséquemment au jour de la Genesia, il s'efforça d'expliquer la signification de ce terme grec. Les Sages sont, quant à eux, d'avis que « s'il y a incinération c'est de l'idolâtrie, sinon ce n'est pas de l'idolâtrie », en conséquence de quoi, le jour de la Genesia représente uniquement l'Apothéose du défunt.[1335] Suivant cette interprétation, il semblerait que R. Méir et les Sages partageaient l'opinion, selon laquelle, les jours de la naissance et de la mort (יום הלידה ויום המיתה) mentionnés dans la *Mishna* étaient considérés comme des fêtes publiques en relation avec le culte impérial, puisqu'elles ne furent qu'une interprétation hébraïque de l'expression « le jour de la Genesia des Rois ». Selon le Talmud de Babylone, ce jour représente le jour anniversaire de la montée au pouvoir du nouvel Auguste (Dies Imperii).[1336]

[1333] Outre la *Mishna* où cette fête est mentionnée, on la trouve aussi en *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 4 (éd. Zuckermandel, 460) ; *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c) ; *TJ Roch Hachana*, 3, 8 (59a) : « R. Yeochoua b. Lévi dit : ʿAmalek était un sorcier. Que faisait-il ? Ils dressaient debout des hommes pour le protéger le jour de sa Genesia . . . » ; *Pesikta Rabbati*, 23 (éd. Friedmann, 121b) : « On dit : Quel roi souhaiterait que l'on ne l'honore pas le jour de sa Genesia, et le Saint-Béni Soit-Il désire que les Juifs respectent le jour du Shabbat. »

[1334] Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry", 240. G. Alon, « Shevout, Rechout, Mitsva », *Studies in Jewish History on the Second Temple and in the Mishna and Talmud Periods*, II, Tel Aviv 1976, 118 n. 26. (héb.) ; Hadas-Lebel, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques", 433 ; Rosenthal, *Mishna ʿAvoda Zara*, 251–252. Ce terme peut aussi qualifier la commémoration d'un anniversaire de la naissance d'un empereur qui est déjà décédé, cf. *Ibid.* À vrai dire, certaines sources rabbiniques confirment cette interprétation, cf. notamment : *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c) : « יום גניסיא של מלכים : ויהי ביום השלישי יום הלדת את פרעה », traduction : « Le jour du Genesia des rois : « Et ce fut le troisième jour, l'anniversaire de Pharaon » (*Gen.* 40, 20) » ; *Targoum du Pseudo-Jonathan sur Gen.*, 40, 20 : « והוה ביום תליתאי יום ניסא דפרעה » ; *Gen. Rabba*, 88, 20–22 (éd. Theodor-Albeck, 1085). Voir aussi *TB ʿAvoda Zara*, 10a ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 147. Quant au jour du décès évoqué aussi par la *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 2 par le biais du terme Genesia, cf. Rosenthal, *Ibid.*

[1335] Urbach, *Ibid.*: "The Sages, on the contrary, were of the opinion that 'the anniversaries' meant only the day of the apotheosis – *ritus consecrationis*." ; Rosenthal, *Ibid.*

[1336] *TB ʿAvoda Zara*, 10a : « אמר רב יהודה : יום שמעמידין ? מאי ויום ניניסיא של מלכיהם

L'expression « Le jour de la Genesia des Rois » ne qualifie donc pas seulement les anniversaires de naissance et de décès de l'empereur mais également celui de son accession au pouvoir suprême.[1337]

Après avoir défini succinctement la signification philologique et historique des fêtes publiques évoquées dans la *Mishna* en question, il est possible d'aborder le problème posé en tête de chapitre, en souhaitant que sa solution nous permette de mieux comprendre le rapport manifesté par les Tannaïm à l'égard des fêtes païennes en

---

בו עובדי עבודה זרה את מלכם » Traduction : « Quelle est la signification du jour de la *Genesia* de leurs Rois ? Rav Judah dit : C'est le jour où les païens désignent leur souverain. » Parmi les débats halakhiques particuliers à ce passage, le Talmud (*Ibid.*) cite la *baraïta* suivante : « יום גינוסיא ויום שמעמידן בו את מלכם », traduction : « le jour de la *Genousia* et le jour où ils désignent leur roi », ce qui impliquerait, *a priori*, que nous devrions traiter en réalité de deux évènements dissemblables. Toutefois, si nous acceptons l'explication de D. Rosenthal, selon lequel, la lettre ו, ne doit pas être ici considérée comme une conjonction de coordination du type « et », mais plutôt comme un ו explicatif, alors il est clair que la *baraïta* ne vient pas infirmer les affirmations de Rav Judah, bien au contraire. Elle confirme que le jour de la Genesia des rois est synonyme du Dies Imperii, cf. Rosenthal, *Mishna 'Avoda Zara*, 251. Une signification semblable de ce terme apparaît aussi dans d'autres sources talmudiques, pour certaines d'entre elles palestiniennes, telles que : *Sifri De-Agadetha sur Esth – Midrash Abba Gourion*, 1 (éd. Buber, 4b) ; *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 175. Ces textes semblent lier davantage la fête de la Genesia à l'avènement du souverain plutôt qu'à son anniversaire. Cf. aussi dans la note à venir. Remarquons enfin, qu'il est malaisé de trancher sur la nature festive de la Genesia mentionnée précédemment, en n. 1333, dans le *TJ Roch Hachana* ainsi que dans la *Pesikta Rabbati*.

[1337] S. T. Lachs expliqua de manière assez audacieuse les interprétations dissemblables que les Rabbins donnèrent à cette expression opaque. À l'en croire, chaque source se référa à une signification différente du terme « Genesia » et de ses dérivés en grec. Selon lui, La *Mishna* fit usage du terme « גניסיא », dans le sens de l'anniversaire de naissance d'un empereur qui continue d'être commémoré après la disparition de celui ci, tandis que le « jour de l'anniversaire (יום הלידה) », signalé subséquemment, représente l'anniversaire impérial, du vivant du monarque. Le *TJ* comprit le terme de « גינוסיה » en tant que : γενέθλια, désignant la célébration de l'anniversaire de l'empereur de son vivant, ce qui explique que le *TJ* ait ressenti la nécessité d'expliquer la mention de l'anniversaire (יום הלידה) dans la suite de la *Mishna*. Le *TB* comprit, quant à lui, le terme « גנוסיא » selon la deuxième signification du vocable grec γενέθλια, à savoir : l'accession au pouvoir, cf. S. T. Lachs, "A Note on *Genesia* in Abodah Zara I, 3", *JQR* 58 (1967), 69–71. Pour des explications similaires, cf. Schürer, *The History of the Jewish People*, I, 346–348 n. 26. Il convient ici de spécifier que le terme « גינוסיא » n'a parfois aucune connotation païenne. Il témoigne d'une illustre ascendance, cf. *Pesikta de Rav Kahana*, 16, 5 (éd. Mandelbaum, 271–272) ; *Ibid.*, 12, 11 (éd. Mandelbaum, 211–212) ; *Gen. Rabba*, 100 (101) (éd. Theodor-Albeck, 1294) ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 162 (selon ms. Oxford et version imprimée de Salonique, 1527). En bref, l'expression à connotation cultuelle יום גניסיה של « מלכים », désigne assurément les anniversaires de naissance et de mort de l'empereur ainsi que le jour de son avènement à la tête de l'empire, tandis que le terme séculier גינוסיא, décliné des termes grecs : γένος ou εὐγένεσις, représente une généalogie illustre.

Palestine et dans les régions mitoyennes aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

7.2.5. *Les fêtes publiques de la* Mishna *et le calendrier romain*

Il est cohérent de penser que R. Méir et les Sages interdirent des fêtes auxquelles les Juifs étaient susceptibles de participer. Autrement exprimé, il semblerait que les fêtes publiques mentionnées par la *Mishna* furent précisément à même d'attirer bien plus de Juifs que d'autres fêtes, ce qui explique la nécessité de les proscrire principalement. Pour conforter notre hypothèse, il faut tout d'abord redéfinir les fêtes évoquées dans le cadre historico-cultuel de la Palestine romaine et des régions adjacentes aux premiers siècles de l'ère commune. Il est plausible que la *Mishna* traite en réalité d'un calendrier prenant en ligne de compte des festivités romaines, célébrées essentiellement dans les rangs de l'armée, notamment en Orient romain. Parmi les différents calendriers romains,[1338] on dénotera la singularité de la liste du Feriale Duranum, rédigée sur un papyrus, découverte dans les années trente du XX^{ème} siècle, durant les fouilles archéologiques entreprises à Doura-Europos, sur le moyen Euphrate. Dans cette liste, en date des années 225–227, figurent des fêtes romaines officielles observées par la *Cohors XX Palmyrenorum* qui campait en ce temps dans la cité de Doura.[1339] La particularité de cette liste provient du fait qu'elle représente l'unique exemple d'un calendrier romain complet de l'époque du bas-empire originaire d'Orient.[1340] Il est surprenant d'y trouver des parallèles avec les fêtes publiques rapportées dans notre *Mishna.* À l'instar de celles-ci, les fêtes du Feriale Duranum,

---

[1338] Nous prenons en compte ici les listes de *Feriale* et de *Festi* sans grande différence pour notre propos. Concernant les calendriers existants, voir notamment les *Fasti Guidizzolenses* qui rendent compte des fêtes romaines du temps d'Auguste (27 a. C. – 14), [cf. F. Barnabei, *NdS* (1892), 7–12], ou bien les *Feriale Cumanum* retraçant une liste de fêtes des années 3–13, [cf. *CIL*, I, 229]. Il s'agit aussi des *Feriale* d'Oslo contenant des fêtes du temps de Marc-Aurèle (161–180), [cf. S. Eitrem, *Papyri Osloenses*, III, S. Eitrem & A. Admunsen (eds.), Oslo 1931, no 77], ou encore le *Feriale Capuanum* en date de l'an 387, cf. *ILS*, 4918. Et al.

[1339] R. O. Fink , A. S. Hoey & W. F. Snyder, "The Feriale Duranum", *YCS* 7 (1940), 1–122 ; A. D. Nock, "The Roman Army and the Religious Year", *HTR* 45 (1952), 187–215 ; R. O. Fink, *Roman Military Records on Papyrus*, Princeton 1971, nos. 117 ; 422–429 ; D. Helgeland, "Roman Army Religion", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 1470–1481 ; D. Fishwick, "Dated Inscriptions and the Feriale Duranum", *Syria* 65 (1988), 349–361. Et al.

[1340] *Ibid.*

sont exclusivement romaines,[1341] et ceci est *a priori* troublant. On n'y trouve en effet ni célébrations de fêtes orientales ayant trait aux cultes syriens, ni aucun caractère religieux propre au milieu palmyrénien voire à celui de Doura. Les éditeurs du papyrus sont d'avis que cette liste de fêtes était commune à l'armée romaine dans toutes les parties de l'empire, ce qui explique que des fêtes palmyréniennes, syriennes et arabes n'y furent pas mentionnées.[1342] Les fêtes figurant dans le papyrus se divisent, comparativement à celles de notre *Mishna*, en deux parties. Il s'agit tout d'abord de fêtes impériales telles que l'anniversaire de naissance du « divin » Jules César,[1343] Germanicus,[1344] Hadrien,[1345] Antonin Magnus,[1346] Alexandre-Sévère,[1347] Julia Maesa,[1348] Matidia,[1349] Claude et Pertinax,[1350] Mamea Augusta,[1351] Commode,[1352] Auguste,[1353] Trajan,[1354] Antonin le Pieux,[1355] et al.[1356] Les jours d'accession au pouvoir (Dies Imperii) de nombreuses personnalités romaines

---

[1341] Fink et al., (*Supra*, n. 1339) ; Fishwick, (*Supra*, n. 1339), 349ff : ". . . only Roman gods and Roman festivals are listed . . .".

[1342] Fink et al., (*Supra*, n. 1339) 28ff : "[The papyrus preserves] a standard festival list for the army, imply one representative of a type issued to every camp . . ." Il semblerait que dès le temps d'Auguste, les fêtes publiques célébrées par l'armée romaine étaient uniformes, afin d'unifier les éléments ethniques dissemblables qui formaient l'armée autour d'un dénominateur religieux commun. En ce sens la liste des Feriale Duranum n'est qu'un exemple de fêtes romaines officielles observées par l'ensemble de l'armée. L'aspect officiel de ces fêtes est prouvé, puisqu'à titre privé les soldats de la vingtième cohorte de Palmyre, adoraient des divinités orientales à Doura-Europos, ainsi : Jupiter dolichénien, cf. Fink et al., *Ibid.*, 32–33. Toutes ces remarques nous amènent par conséquent à conclure, que dans la seconde moitié du II^{ème} siècle (= la période de notre *Mishna*) et assurément dans la première moitié du III^{ème} siècle, le calendrier romain officiel en vigueur dans l'armée, comprenait exclusivement des fêtes romaines, et ceci même en Orient.

[1343] Nock, (*Supra*, n. 1339), 187 ; Helgeland, (*Supra*, n. 1339), 1485.

[1344] Helgeland, *Ibid.*, 1485. (24 mai).

[1345] *Ibid.*, 1484. (24 janvier).

[1346] *Ibid.*, 1485 (4 avril).

[1347] *Ibid.*, (11 avril).

[1348] *Ibid.*, (7 mai).

[1349] *Ibid.*, (2–5 juillet).

[1350] *Ibid.* (1er août).

[1351] *Ibid.*, 1486 (14–29 août).

[1352] *Ibid.*, (31 août).

[1353] *Ibid.*, (23 septembre).

[1354] *Ibid.*

[1355] *Ibid.*

[1356] Pour des sources épigraphiques issues de l'ensemble de l'empire romain concernant les anniversaires, voir l'étude toujours très utile de W. F. Snyder, "Public Anniversaries in the Roman Empire – The Epigraphical Evidence for their Observance during the First Three Centuries", *YCS* 7 (1940), 223–317.

sont évoqués dans la liste de Doura-Europos, ainsi : Antonin Magnus,[1357] Marcus Antoninus et Lucius Verus,[1358] Alexandre Sévère,[1359] Antonin le Pieux,[1360] et d'autres. La mention de victoires militaires impériales apparaissent aussi dans les Feriale Duranum, notamment la victoire des Romains sur les Parthes commémorée, le 28 janvier.[1361] Le second type de fêtes figurant dans la liste de Doura ressemble aussi à la *Mishna*. Il s'agit de fêtes publiques, telles que les Kalendes de la néoménie et en particulier, celles du nouvel an, nonobstant le fait que les Kalendes de janvier n'y soient pas mentionnées ouvertement, ce qui probablement trouve son explication dans le mauvais état de conservation du papyrus en certains endroits.[1362] Les Saturnales, furent très probablement présentes dans les Feriale Duranum.[1363] D'autres fêtes typiquement romaines sont consignées – certes rarement – dans la liste de Doura, notamment les Neptunalia, les Circenses Martiales, les Vestalia ainsi que les Rosaliae Signorum.[1364] Le calendrier des fêtes romaines était donc en vogue au sein d'une cohorte auxiliaire, située aux confins orientaux de l'empire, dont la composition ethnique était à n'en pas douter majoritairement orientale. La plupart de ces fêtes sont aussi mentionnées dans la *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 2 où nous ne trouvons que des fêtes exclusivement romaines comme dans les Feriale Duranum. Cette ressemblance nous amène à penser que les fêtes interdites par les Rabbins correspondent à un modèle de calendrier véhiculé par l'armée romaine en Orient et assurément en Palestine romaine.[1365] En raison du caractère militaire et impérial fort prononcé

[1357] Helgeland, (*Supra*, n. 1339), 1484. (4 février).
[1358] *Ibid.* (7 mars).
[1359] *Ibid.*, 1485. (9 avril).
[1360] *Ibid.*, (10 juillet).
[1361] *Ibid.*, 1484.
[1362] *Ibid.* ; Nock, (*Supra*, n. 1339), 188 ; D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West – Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I, Leiden – New York – København – Köln 1987, 598.
[1363] Nock, *Ibid.*
[1364] *Ibid.*
[1365] Sur les forces romaines comprenant des éléments ethniques syriens et arabes qui servirent en Judée et en Samarie aux premiers siècles de l'ère commune et sur la question de leur rôle dans la propagation des cultes orientaux en Palestine romaine, cf. E. Friedheim, "The Role of the Roman Army in the Spread of Paganism in Judaea and Samaria after the Great Revolt", *Judea and Samaria Research Studies* 9 (2000), 201–218. (héb.) Si la XX^{ème} cohorte de Palmyre accomplit les fêtes figurant dans les Feriale Duranum, il est donc fort plausible que les forces romaines en présence en Palestine romaine aient pu aussi les célébrer, ce qui peut, du reste, expliquer la connaissance des Rabbins concernant ces fêtes. Sur les relations complexes

de ces festivités,[1366] il est concevable que la participation des foules à de telles manifestations relevait davantage de la fidélité politique au pouvoir impérial qu'à la dévotion populaire. Cela devrait expliquer pourquoi les Juifs, qui n'étaient en rien exemptés de l'accomplissement du culte impérial,[1367] aient pu prendre part à de tels rassemblements, qui pour les Rabbins n'en restaient pas moins essentiellement « idolâtres ». L'amplitude de la participation des Juifs à ce genre de manifestations semble avoir été plus importante, que celle de rencontrer des Juifs, qui prenaient part activement à des cérémonies exclusivement cultuelles. Le retentissement du culte impérial, malgré ses contraintes politiques et juridiques, fut tel sur les provinciaux,[1368] que nombre de Juifs pouvaient être amenés à participer

---

entre les Juifs de Palestine et l'armée romaine en temps de paix, cf. S. Safrai, "The Relations between the Roman Army and the Jewish People in the Land of Israel after the Destruction of the Temple", in : Idem, *In Times of Temple and Mishnah – Studies in Jewish History*, I, Jerusalem 1994, 268–275. (héb.)

[1366] Même des fêtes telles que les Saturnales pouvaient revêtir un caractère impérial, notamment durant la dynastie flavienne (69–96), voir à ce propos C. E. Newlands, "The Emperor's *Saturnalia* : Statius, *Silvae* 1. 6", in : A. J. Boyle & W. J. Dominik (eds.), *Flavian Rome – Culture, Image, Text*, Leiden – Boston 2003, 499–522.

[1367] Juster, (*Supra*, n. 5), 340 ; A. M. Rabello, *A Tribute to J. Juster – The Legal Condition of the Jews under Visigothic Kings, brought-up-to-date*, Jerusalem 1976, 255 ; Idem, "The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 13, Berlin – New York 1980, 704 : "Another question is that of the exemption of Jews from taking part in the cult of the emperor. It can be definitely stated that from the strictly legal point of view no such exemption existed" ; Idem, *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie ecclesiastische e giuridiche*, II, Milano 1988, 677 ; M. Pucci Ben-Zeev, "Did the Jews Enjoy a Privileged Position in the Roman World ?", *REJ* 154 (1995), 42 : "The fact that no source, Jewish or non-Jewish, mentions Jewish exemption from the imperial cult is not fortuitous : they did not mention it simply because it did not exist."

[1368] Le culte impérial est attesté en Palestine et dans les régions voisines, tant par les sources littéraires qu'archéologiques, cf. par exemple, Josèphe, *De Bello Judaico*, 2, 17, 2 selon qui, la raison immédiate du déclenchement de la révolte de 66 est due, à la suspension de l'offrande du sacrifice en l'honneur de l'empereur dans le temple de Jérusalem, à comparer avec *TB Guittin*, 56a. Sur le temple d'Auguste et de *Dea Roma* érigé par Hérode (37–4 a. C.) à Césarée-Maritime qui persista jusqu'au IV^{ème} siècle ainsi que les fouilles archéologique l'ont récemment démontré, cf. K. G. Holum, "The Combined Caesarea Expeditions' Excavations : The Warehouse Quarter Alongside the Harbor and Temple Platform", *Qadmoniot*, 37/128 (2004), 108. (héb.) Concernant l'éventualité d'un culte de Tibère dans la colonie romaine, cf. B. Lifshitz, "Inscriptions latines de Césarée (Caesarea Palaestinae) I. Le tibereum", *Latomus* 22 (1963), 783 ; A. Calderini, "L'inscription de Ponce Pilate de Césarée", *BTS* 57 (1963), 16 ; Sur une effigie de Vitellius trouvée à Césarée, cf. J. H. Illife, "A Portrait of Vitellius (?) in Rock Cristal", *QDAP* 1 (1932), 153, pl. LVIII. Concernant les Augustales à Césarée, cf. notamment A. Negev, "Inscriptions hébraïques, grecques et latines de Césarée Maritime", *RB* 78 (1971), 258–259, pl. V, 33. À Gaza, la

précisément à ces fêtes, ce qui explique la motivation rabbinique de les interdire.[1369] Cette crainte est probablement fondée sur des

Chronicon Paschale, 1 (éd. Dindorf, 474) évoque la présence de jeux en l'honneur d'Hadrien. À Eleutheropolis/Beth-Gouvrin, un autel dédicacé en l'honneur de l'empereur Commode et de Jupiter héliopolitain fut découvert récemment, cf. A. Kloner & A. Hübsch, "The Roman Amphitheater of Beth Guvrin – A Preliminary Report on 1992, 1993 & 1994 Seasons", *'Atiqot* 30 (1996), 100 ; *AE* (1996), 553 no 1562, ainsi qu'une statue de Septime Sévère mise au jour un siècle auparavant, cf. Ch. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine*, II, London 1896, 441. Une statue cuirassée de l'empereur Hadrien fut découverte à Tel Shalem, au sud de la vallée de Beth Shean dans le camp de la *Legio VI Ferrata*, cf. G. Foerster, "A Cuirassed Bronze Statue from a Roman Fort near Beth Shean (Scythopolis)", *IMN* 16 (1980), 107–110 ; Idem, "A Cuirassed Bronze Statue of Hadrian", *'Atiqot* 17 (1985), 139–157. [Sur ce camp militaire où l'on célébrait sans doute les fêtes impériales, cf. Z. Safrai, "The Roman Army in the Galilee", in : L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York – Jerusalem 1992, 105 ; 109] Quant à la dédicace en l'honneur de Caracalla à Bet Shean, cf. *SEG* 37 (1987), 470 no 1531. Et concernant le culte de Galère en cette cité, cf. B. Lifshitz, "Une dédicace à Galère trouvée à Beisan (Skythopolis)", in : *Hommages à Albert Grenier*, II, Bruxelles-Berchem 1962, 1063–1064. Pour une lecture légèrement différente de cette inscription, cf. R. Last, A. Laniado & P. Porath, "A Dedication to Galerius from Scythopolis – A Revised Reading", *ZPE* 108 (1993), 229–237 ; R. Milman Baron, "Epigraphica Israelica – A Survey of Inscriptions Found in Israel and Published in 1992–1993", *SCI* 13 (1994), 156–157. Dans cette note, on laissera délibérément de côté les cités de Sebastè-Samarie et d'Aelia Capitolina où le culte des empereurs romains fut largement représenté. Concernant le culte impérial dans les régions limitrophes, on citera quelques exemples, de loin non exhaustifs, cf. A. Ovadiah, "Greek Inscriptions from the Northern Bashan", *LA* 36 (1976), 196–198, 210 ; Z. Borkowski, "Inscriptions on Altars from the Hippodrome of Gerasa", *Syria* 66 (1989), 81 ; G. Amer & M. Gawlikowski, "Le sanctuaire impérial de Philippopolis", *DaM* 2 (1985), 1–15 ; H. Seyrig, "Inscriptions grecques de l'agora de Palmyre", *Syria* 21 (1940), 247–248.

[1369] Autrement dit, si la première *Mishna* du traité 'Avoda Zara interdit les transactions commerciales avant toute fête païenne puisque le païen semblait vouloir impérativement conclure l'affaire avant sa fête, la deuxième *Mishna* interdit une liste de fêtes précises pour d'autres raisons. En effet, hormis les Saturnales, les autres fêtes n'ont pas de liens exclusifs avec les jours de marché. Au contraire pour les Romains, faire coïncider par exemple les Kalendes de Janvier avec les *Nundinae* était même perçu comme un acte de mauvais augure, cf. Macrobe, *Saturnalia*, I, 13, 16–18 (ed. I. Willis, Leipzig 1970, 64) : « sed cum saepe eveniret ut nundinae modo in anni principem diem, modo in nonas caderent – utrumque autem perniciosum rei publicae putabatur – remedium quo hoc averteretur excogitatum est, qod aperiemus si prius ostenderimus cur nundinae vel primis kalendis vel nonis omnibus cavebantur. Nam quotiens incipiente anno dies coepit qui addictus est nundinis, omnis ille annus infaustis casibus. » Voir d'ailleurs les changements opérés dans le calendrier julio-claudien pour empêcher un tel rapprochement, cf. Dion Cassius, *Historia Romana*, 48, 33 (H. B. Foster, *LCL*, 288–289) : " . . . and an intercalary day had been inserted, contrary to the rule, in order that the first day of the succeeding year should not coincide with the market held every nine days – a clash which had always been strictly guarded against from very early times. Naturally the day had to be subtracted again later, in order that the calendar should run according to the system divised by the former Caesar." En ce sens on ne peut qu'adhérer

précédents historiques de la fin de l'époque du second temple, qui témoignent de l'implication active de Juifs lors de l'anniversaire de l'empereur (יום הלידה ;יום גניסיה של מלכים),[1370] lors du jour anniversaire de son accession au pouvoir (יום גניסה של מלכים, selon l'explication du *TB* et Kratesis suivant Blaufuss et al.),[1371] le jour du triomphe des empereurs (Kratesis ?),[1372] ou encore le jour commémoratif de leur décès.[1373] Aux I^er^ et II^ème^ siècles de l'ère vulgaire, il est possible

---

partiellement aux affirmations de notre maître D. Sperber, *The City in Roman Palestine*, New York 1998, 27 "Occasionally these market days fell on a Roman (pagan) festival, such as the *Saturnalia* or the *Kalendae*, and under such circumstances Jews could do only business with those who did not observe or participate in the idolatrous ceremonies." Ces dires sont avérés pour les Saturnales mais visiblement pas pour les Kalendes. Dans la *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 2, R. Méir ainsi que les Sages rajoutèrent une liste de fêtes majoritairement détachées du *yerid*, qu'il fallait proscrire pour d'autres motifs. Graf a aussi émis l'hypothèse que ces fêtes furent interdites, car "It might even be that there were enough Jews who celebrated these pagan festivals as well" [cf. Graf, (*Supra*, n. 1310 – II^ème^ publication), 450] mais cette supposition, au demeurant très juste, ne fut pas scientifiquement étayée dans son étude.

[1370] Juster, (*Supra*, n. 5), 345 & n. 3.

[1371] Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Caium*, 32.

[1372] *Ibid.*, 45.

[1373] Suétone raconte qu'après le meurtre de Jules César en 44 a. C., les Juifs s'endeuillèrent plus que tout autre peuple, en dépit du fait que la dépouille mortelle du monarque fut incinérée avec ses armes et autres attributs, cf. Suétone, *Divus Iulius*, 84 : « Deinde tibicines et scaenici artifices vestem, quam ex *triumphorum instrumento* ad praesentem usum induerant, detractam sibi atque discissam *iniecere flammae* et veteranorum militum legionarii arma sua, quibus exculti funus celebrabant ; matronae etiam pleraeque ornamenta sua, quae gerebant, et liberorum bullas atque praetextas. In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est *praecipueque Iudaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt.* » Non seulement ce comportement s'oppose diamétralement à l'avis de R. Méir mais également à celui des Sages (*Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 2) lesquels partagent l'opinion selon laquelle, s'il y a incinération il s'agit alors, à tous égards, d'un usage rituel païen, et selon *TB ʿAvoda Zara* 11a, la *Mishna* traite essentiellement de l'incinération des attributs du monarque défunt. Dans *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c – selon le manuscrit de Leyde, (*Supra*, n. 61), 1378) les Rabbins stipulent que les funérailles accompagnées d'encens et d'incinération sont taxées d'idolâtrie. Sur la consumation d'encens lors des cérémonies funéraires païennes, cf. également : *Gen. Rabba*, 96 (29) (éd. Theodor-Albeck, 1239). Quant au phénomène d'incinération des dépouilles mortelles des empereurs romains et de leurs attributs, cf. A. D. Nock, "Cremation and Burial in the Roman empire", *HTR* 25 (1932), 331ff. À propos de la coutume d'incinérer les corps de particuliers en Occident romain jusqu'au III^ème^ siècle, cf. J. Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London – New York 1999, 149. Quant aux Juifs d'Alexandrie qui participèrent aux funérailles de Drusilla, la sœur de Gaïus Caligula décédée le 10 juin de l'an 38, cf. Philon d'Alexandrie, *In Flaccum*, 8. Il semblerait donc que la *Halakha* (*Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 2) interdit une participation active à la Genesia des rois, en tant que jour du décès, précisément, parce que les Juifs y participaient.

que des Juifs participaient aux Saturnales ainsi qu'aux Kalendes de Janvier.[1374] Quant à l'époque du Talmud on apprend que des Sages prirent part financièrement aux Saturnales,[1375] et peut-être aux Kalendes dans un contexte militaire.[1376] C'est la raison pour laquelle il est très vraisemblable que des Juifs participèrent également à l'époque de R. Méir à ces festivités, nonobstant le fait que pour le moment, nous ne possédions aucune preuve explicite confirmant cette tendance.

7.2.6. *Les fêtes publiques de la* Mishna *et les jeux romains*

Il semblerait que les fêtes romaines impériales mentionnées dans la *Mishna* contenaient une particularité commune qui, selon les Rabbins, pouvait menacer l'intégrité religieuse des Juifs. Les jeux du cirque (combats de gladiateurs, concours hippiques, représentations théâtrales, etc. . . .) constituent ce dénominateur commun à chacune des festivités publiques évoquées par la *Mishna.* Il est théoriquement concevable que les Juifs de Palestine étaient plus disposés à participer à une fête qui présentait en apparence un aspect sportif et politique plutôt qu'à une cérémonie essentiellement cultuelle. Il n'est pas aventureux

---

[1374] C'est ce que l'on peut déduire des dires de Tertullien concernant Paul de Tarse, cf. Tertullien, *De Idololatria*, 14 : « Nimirum Saturnalia et Kalendas Januarias celebrans hominibus placebat ? » Il est probable que Paul n'accomplit pas les Saturnales et les Kalendes du nouvel an, par simple désir de plaire aux Gentils. C'est vraisemblablement le droit Romain qui devait l'y contraindre.

[1375] Cf, *Supra*, n. 1269.

[1376] Cf, *Supra*, n. 1317. Selon Hadas-Lebel, cette anecdote se déroula dans le cadre des Kalendes. (*Ibid.*) Si tel est réellement le cas, nous serions alors face à un récit illustrant des sages du *Talmud*, notamment l'ethnarque R. Judah II (235–260 env.), qui furent impliqués dans les différentes cérémonies de la fête. Il est important de souligner que le païen qui lui offrit des étrennes n'était autre qu'un *Ducenarius*, qui occupait une fonction militaire, cf. Safrai, (*Supra*, n. 1365), 272–273, auquel l'ethnarque juif ne put rien refuser, nonobstant le fait qu'il s'agissait ouvertement de deniers prohibés, constituant un rite païen. Si déjà, l'ethnarque en personne prit part indirectement au rituel de la fête païenne (certainement les Kalendes) à la suite de la visite du fonctionnaire romain, il n'est pas exclu que de simples Juifs aient pu participer également à des festivités païennes au caractère impérial, politiquement et militairement avéré. Juster prétendit au début du XX^{ème} siècle, que les Juifs participaient à toutes les festivités mentionnées dans la *Mishna*, ce qui l'amena à déconsidérer la valeur historique des positions rabbiniques, cf. Juster, (*Supra*, n. 5), 345 n. 1 : « Ce sont les faîts que nous devons avoir en vue et non les prescriptions rabbiniques qui peuvent nous induire en erreur. » Toutefois, le célèbre savant n'a pas saisi que notre *Mishna* n'est que la résultante de la réalité historique. Autrement dit, des Juifs prennent part à ces fêtes depuis la fin de l'époque du second temple et ce, jusqu'au temps de R. Méir (et sans doute même plus tard) ; c'est pourquoi les Sages les interdisent.

d'affirmer que les jeux du cirque ainsi que les représentations sportives, toutes catégories confondues, bénéficiaient d'une notoriété sans précédent au sein des masses populaires en Orient romain et ce, en relation directe avec le culte impérial.[1377] Plusieurs amphithéâtres furent excavés en Palestine romaine,[1378] et l'étude des sources littéraires montre que nombre de Juifs participèrent aux combats sanguinaires du I^er^ au IV^ème^ siècle. Au terme de la Grande Révolte des Juifs contre Rome (66–73) et du soulèvement de Ben Kosba (vers l'an 135), de nombreux prisonniers juifs furent effectivement contraints de combattre dans l'arène.[1379] Au III^ème^ et IV^ème^ siècles, nombre de

---

[1377] D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West – Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, II, 1, Leiden – New York – København – Köln 1991, 577 : "In the Greek East athletic competitions in stadia were a long-standing tradition reaching back to the Classical period ; but blood sports of all kinds, an innovation imported from Rome, became increasingly popular under the empire, when they were staged predominantly in connection with the imperial cult."

[1378] En Orient romain, les amphithéâtres semblent n'avoir existé que dans les cités principales, cf. L. Robert, *Les gladiateurs dans l'orient grec*, Paris 1940 [réimp. Amsterdam 1971], 33–34. Concernant l'amphithéâtre de Beit-Gouvrin en Judée, cf. A. Kloner, "The Roman Amphitheater at Bet-Guvrin", in : A. Kasher, G. Fuks, U. Rappaport (eds.), *Greece and Rome in Judaea*, Jerusalem 1989, 279–295, et particulièrement, 295. (héb.) Et al. Sur l'amphithéâtre de Beth Shean, cf. G. Fuks, *Greece in Eretz-Israel – Beth Shean (Scythopolis) in the Hellenistic and Roman Periods*, Jerusalem 1983, 139–141. (héb.). À Césarée-Maritime existait également un amphithéâtre, cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, II, 46–47 ; Y. Porath, "The Amphitheater Built by Herod and its Late Representations", *Qadmoniot* 112 (1997), 93–99. (héb.) Un gladiateur du nom d'*Aelius Aurelius Menander* remporta à plusieurs reprises des compétitions de lutte (*Pankration*). Dans une inscription de l'an 165 trouvée à Aphrodisias de Carie, il mentionne ses nombreuses victoires, notamment lors de combats organisés à Beth Shean, Césarée-Maritime, Sichem (Neapolis), Gaza, Banias (Diocésarée-Philippe) et enfin à Amman-Philadelphie, cf. Schürer, *Ibid.*, 45 & n. 90 : « Δαμασκὸν β' ἀνδρῶν πανκράτιν, Βηρυτὸν ἀνδρῶν πανκράτιν, Τύρον ἀνδρῶν πανκράτιν, Καισάρειαν τῆν Στράτωνος ἀνδρῶν πανκράτιν, Νέαν πόλιν τῆς Σαμαριάς ἀνδρῶν πανκράτιν, Σκυθόπολιν ἀνδρῶν πανκράτιν, Γάζαν ἀνδρῶν πανκράτιν, Καισάρειαν Πανιάδα β' ἀνδρῶν πανκράτιν, . . . Φιλαδέλφειαν τῆς ΄Αραβίας ἀνδρῶν πανκράτιν. » Pour une inscription semblable, cf. Fuks, *Ibid.*, 137–138. Les différentes compétitions évoquées dans ces deux sources épigraphiques, sont à relier très probablement aux combats de l'amphithéâtre, cf. *Ibid.*, 139. Et al. Quant à cet athlète de Laodicée sur mer, *Aurelius Septimius Irenaios*, qui remporta de nombreux concours dans la première moitié du III^ème^ siècle, notamment à Césarée, Ascalon et Scythopolis, cf. L. Jalabert, R. Mouterde & C. Mondésert, *IGLS*, IV, Paris 1946, 26–29 no 1265.

[1379] Sur cette situation à la fin de la Grande Révolte de 66, cf. Josèphe, *De Bello Judaico*, 6, 9, 2 ; 7, 2, 1 ; 7, 3, 1 ; 7, 5, 1. Sur ce phénomène conséquemment au soulèvement de Ben Kosba, il convient, notamment, de rappeler le cas d'Élicha b. Abouya (surnommé אחר, = l'autre) qui s'assimila à l'environnement non-juif, une fois qu'il aperçu la langue de R. Hutzpit Hametourgeman (= l'interprète) dans la gueule d'un porc, cf. *TB Hulin*, 142a ; *TB Kidoushin*, 39b. Selon une autre tradition il s'agissait de la langue de R. Judah Hanakhtom (= le boulanger), cf. *TJ Haguiga*,

Juifs s'adonnèrent par impécuniosité à la « gladiature ».[1380] Les textes font état de Juifs assistant délibérément aux combats de l'amphithéâtre.[1381]

2, 1 (77b) ; *Eccl. Rabba*, 7, 8 ; *Ruth Rabba*, 3, 13 ; *Midrash sur Psm.*, 9, 13 (éd. Buber, 44b–45a). Il est important de souligner que dans toutes les variantes, la langue fut détachée du corps. Les Romains avaient effectivement parfois pour coutume de blesser grièvement les captifs condamnés à la « gladiature », en leur sectionnant notamment la langue, d'une part pour les affaiblir considérablement, mais aussi peut-être, pour les empêcher de clamer haut et fort, leur innocence, cf. S. Krauss, « Les dix martyrs de la Royauté », *Hashelah* 44 (1925), 227 (héb.) [= Idem, in : A. Oppenheimer (éd.), *The Bar Kokhba Revolt – Collected Essays*, Jerusalem 1980, 270. (héb.)] Krauss avança l'idée, selon laquelle cette punition était peu courante. Voir néanmoins, Suétone, *Caligula*, 27 ; Senèque, *de Ira*, 3, 19 (trans. J. W. Basore, *LCL* 304–305) ; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère*, Paris 1893, 243 & n. 7 ; F. Millar, "The Imperial Cult and the Persecutions", in : W. den Boer (éd.), *Le culte des Souverains*, Entretiens sur l'antiquité classique XIX, Vandœuvres-Genève 1973, 145–165. Il paraît donc assez plausible d'affirmer que R. Huzpit et/ou R. Judah Hanakhtom trouvèrent la mort au sein de l'amphithéâtre à la fin de la rébellion de Ben-Kosba. C'est aussi à cette période que R. Nathan le babylonien permit aux Juifs de Judée de se rendre à l'amphithéâtre à la condition que cette action fût motivée pour l'une de deux raisons. La première, pour tenter de sauver un Juif jeté aux fauves en criant « *Mitte* » pour infléchir la décision du fonctionnaire romain, de crainte qu'elle n'eût été « *Jugula* ». La seconde raison, pour témoigner de la mort d'un Juif dans l'arène et de la sorte confirmer halakhiquement le veuvage de son épouse, cf. *Tosefta 'Avoda Zara*, 2, 7 (éd. Zuckermandel, 462). Cette *Halakha* fut certainement énoncée en relation avec une conjoncture réelle au sein de laquelle des Juifs, probablement assez nombreux, furent envoyés dans l'arène à la suite de la révolte de Ben Kosba, après 135. Il semblerait, du reste, que de nombreux Juifs aient combattus dans l'arène à Gaza après l'échec de l'insurrection juive, voir l'excellente synthèse de Z. Weiss, "Games and Spectacles in Ancient Gaza ; Performances for the Masses Held in Buildings Now Lost", in : B. Bitton-Ashkelony & A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden 2004, 23–39.

[1380] R. Shimon b. Laquish, Amora palestinien œuvrant dans la seconde moitié du III^{ème} siècle, avoua s'être adonné au *ludus* durant sa jeunesse, cf. *TJ Teroumot*, 8, 5 (45d) ; *TJ 'Avoda Zara*, 2, 3 (41b) ; A. Wasserstein, "Resh Laquish among the Bandits", *Tarbiz* 49 (1980), 197–198. (héb.) Ce sage utilisa l'expérience acquise dans l'amphithéâtre en débattant d'un sujet halakhique en évoquant, notamment, le banquet offert au gladiateur (*cena libera*), où l'on acquiescait aux requêtes de ce dernier, cf. *TB Guittin*, 47a ; M. Z. Brettler & M. Poliakoff, "Rabbi Simeon ben Lakish at the Gladiator's Banquet : Rabbinic Observations on the Roman Arena", *HTR* 83 (1990), 93–98. La décision de ce personnage de participer à ces combats fut, semble-t-il, motivée par de graves problèmes de survie financière, cf. Avi-Yonah, *In the Days of Rome and Byzantium*, 92. (héb) ; M. Beer, "R. Shimon b. Laquish", *EH* 32, Jerusalem 1988, 111. (héb.) On apprend effectivement de sources halakhiques que des Juifs de Palestine s'investirent dans les jeux du cirque pour des raisons de précarité économique, cf. *TJ Guittin*, 4, 9 (46a–b). De manière générale, il semblerait que les Rabbins connaissaient fort bien le milieu des gladiateurs, cf. par exemple : *Gen. Rabba*, 96 (éd. Theodor-Albeck, 1200) : « בנוהג שבעולם אין לודר עושה דייתיקי », traduction : « D'ordinaire, un gladiateur ne rédige pas de testament (= διαθήκη). » Voir encore : *TB Shabbat*, 10a ; *TB Pessahim*, 12b ; *TB Guittin*, 46b ; *Ibid.*, 47a.

[1381] Voir notamment *TJ 'Avoda Zara*, 1, 7 (40a) : « היושב באיסטרטון הרי זה שופך

Amphithéâtre d'Eleuthéropolis/ Beit-Guvrin (Judée)

Il est donc logique de supposer qu'une fête païenne revêtant essentiellement un aspect sportif et récréatif pour les spectateurs, était susceptible d'attirer en son sein, davantage de Juifs, même pieux, qu'une

---

דמים », traduction : « Celui qui siège dans le stade (c'est-à-dire qui assiste aux combats sanglants) est un assassin [car il assure, par sa présence, la pérennité des jeux] » ; *TB ʿAvoda Zara*, 18b : « אין הולכין לאיצטדינין מפני מושב לצים », traduction : « On ne se rend pas au stade en raison de la présence de fols » Le manuscrit de Munich rend une version dissemblable qui est la suivante : « אין הולכין לאיצטדינין [מפני] [דתניא] שפיכות דמים דברי רבי », traduction : « [ainsi que l'on a enseigné dans la *baraïta*], on ne se rend pas au stade [en raison des tueries telles sont les paroles de Rabbi (= Rabbi Judah le prince)] », cf. R. N. Rabbinowicz, *Diqduqei Soferim – ʿAvoda Zara – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, (sur *TB Ibid.*), München 1879, lettre ז. A. Kohut (Nathan b. Yehiel), *Aruch Completum sive Lexicon Vocabula et res, quae Libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis*, I, Wien 1926², 166. Lorsque la littérature rabbinique évoque le stade, elle mentionne en réalité l'amphithéâtre, car en Orient romain ces deux termes sont synonymiques, cf. Robert, (*Supra*, n. 1378), 20–21, Et al. Ces textes halakhiques sont certainement la conséquence directe d'une réalité conséquente au sein de laquelle des Juifs allaient se divertir en assistant aux jeux de l'arène. Certains prétendent même que des Juifs combattirent dans l'arène sans y trouver aucun inconvénient, cf. S. Applebaum & H. H. Ben-Sasson, "Gladiators", *EH* 10, Jerusalem 1988, 780. (héb.). Quant à l'exemple de Juifs qui prirent activement part aux activités de l'arène, cf. Z. Weiss, "The Jews of Ancient Palestine and the Roman Games : Rabbinic Dicta vs. Communal Practice", *Zion* 66. 4 (2001), 439–443. (héb.) Rappelons à ce propos le cas d'un Juif, dénommé παντόκακος, qui travaillait dans le théâtre de Césarée-Maritime, cf. *TJ Taʿaniot*, 1, 4 (64a) ; *Lvt. Rabba*, 34, 14 ; Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 32–33 : "We have here an excellent picture of a man who was of the dregs of Jewish society in Caesarea. The one man adorns the theatre, engages the hetaerae, takes care of their clothes and teaches them to dance and to play. We probably have before us a mime or a pantomimist of a small theatre in Caesarea." Cf. plus récemment, Z. Weiss, "The Jews and the Games in Roman Caesarea", in : A. Raban & G. Holum (eds.), *Caesarea Maritima – A Retrospective after two Millenia*, Leiden 1996, 447. Signalons enfin un *Bestiarius* juif à Carthage, cf. J. M. Carrié & A. Rousselle, *L'empire romain en mutation des Sévères à Constantin (192–337)*, Nouvelle histoire de l'antiquité 10, Paris 1999, 312, ainsi que le cas des Juifs de Milet qui avaient des sièges réservés au théâtre ainsi que ceux d'Aphrodisias qui possédaient leurs places à l'Odéon, cf. *Ibid.*, 394. En ce qui concerne la question de l'implication de Juifs de la diaspora hellénistique, notamment égyptienne, dans le système des jeux romains, cf. Philon d'Alexandrie, *De Ebrietate*, 43 ; 177 : « souvent, déjà, me trouvant par hasard au théâtre, j'ai vu, . . . certains spectateurs emportés par l'émotion au point de se lever malgré eux et de crier debout . . . » ; Idem, *Quod omnis probus liber sit*, 26 : « Il m'est déjà arrivé de voir, dans un combat de pancrace, l'un des adversaires qui frappait à coups de poing . . . » ; 141 ; Idem, *De Providentia*, 2, 103. Voir aussi la présence de Juifs en compagnie de païens dans l'arène, à Smyrne lors du martyre de Polycarpe, cf. Eusèbe, *Historia Ecclesiastica*, [London 1965, 168], ou encore les affirmations d'Hippolyte de Rome au commencement de son commentaire du livre de Daniel (éd. Bonwetsch, 25) selon lequel, les Juifs fréquentent les théâtres. Pour d'autres sources attestant la participation de Juifs à la vie du théâtre et de l'hippodrome romains à travers l'empire, cf. M. H. Williams, *The Jews among the Greeks and Romans – A Diasporan Sourcebook*, London 1998, 114–116 ; 148.

fête présentant des signes cultuels ostentatoires. Ceci peut expliquer pourquoi les Sages interdirent particulièrement ces fêtes dont l'essence religieuse semblait en apparence être occultée, et non des festivités au rituel païen avéré, qui ne pouvaient séduire qu'un nombre limité de Juifs.

7.2.7. *Le jour du décès (le jour de la* Genesia *des Rois) et les jeux du cirque*

La littérature gréco-romaine de l'époque impériale semble établir une corrélation entre la commémoration du décès de l'empereur, ou d'un membre de sa *gens*, avec les jeux du cirque. Tacite (55–120) ainsi que Suétone (70–128) évoquent, tous deux, l'accomplissement de combats de gladiateurs à l'annonce de la disparition de Jules César.[1382] Un événement semblable eu lieu lorsque l'empereur Auguste mourut en l'an 14 de l'ère commune.[1383] Néron (54–68) offrit des combats de gladiateurs après l'assassinat de sa mère et ce, sans cérémonie cultuelle apparente.[1384] C'est en souvenir de sa belle-mère, que l'empereur Hadrien (117–138) consacra essentiellement des combats de gladiateurs.[1385] Une fois Antonin le Pieux (138–161) décédé, on lui accorda hormis un flamine et un temple, des jeux du cirque.[1386] C'est en se basant sur ces textes que la recherche releva, depuis longtemps, la centralité du système des jeux parmi les cérémonies marquant le jour commémorant la disparition du souverain de Rome.[1387]

[1382] Tacite, *Annales*, 1, 73 ; Suétone, *Divus Iulius*, 88.

[1383] Suétone, *Tiberius*, 7.

[1384] Dion Cassius, *Historia Romana*, 52, 2–5 (trans. E. Cary, *LCL* 73–75).

[1385] *SHA – Hadrianus*, 9, 9 : « Socrui suae honores praecipuos inpendit ludis gladiatoriis ceterisque officiis. » Le fait que l'auteur de la *Vita Hadriani* n'ait rapporté explicitement que les combats de gladiateurs parmi tous les honneurs qui furent octroyés en l'honneur de sa belle-mère, Matidie décédée en 119, semble suggérer que ces jeux représentaient la principale cérémonie populaire au moment de la disparition de l'empereur ou de l'un de ses proches, ceci est d'ailleurs confirmé par la suite du passage de l'*Histoire Auguste*, selon laquelle, à Rome, hormis les jeux spectaculaires que l'empereur Hadrien organisa en l'honneur de sa belle-mère, il distribua des parfums au peuple, *Ibid.*, 19, 5 : « Romae post ceteras immensissimas voluptaes in honorem cocrus suae aromatica populo donavit ». Il semblerait que l'auteur de ce texte témoigna d'une réalité qui est d'ailleurs historiquement confortée par les autres sources littéraires traitant de la disparition du *princeps*. Lors de la festivité, mis à part les jeux de gladiateurs, il n'y a pas, pour autant que l'on sache, de mention de rituel païen sortant de l'ordinaire. Il est, en outre, important de rappeler que R. Méir est un Tanna contemporain de l'empereur Hadrien.

[1386] *SHA – Antoninus Pius*, 13, 3 : « Mieruit et flaminem et circenses et templum . . . »

[1387] W. W. Fowler, *Social Life at Rome*, London 1910, 303–304 : " . . . but long

7.2.8. *L'anniversaire de naissance (le jour de la* Genesia *des Rois) et les jeux*

Lors de l'anniversaire de l'empereur romain, on avait pour coutume d'organiser des jeux, en particulier des combats de gladiateurs. À cet égard, le récit de Josèphe sur Titus, célébrant l'anniversaire de son frère Domitien et de son père Vespasien, en faisant massacrer des Juifs dans l'arène, est éloquent.[1388] Flavius Josèphe ne nous transmet aucune information concernant l'existence de rites religieux durant ces manifestations. L'anniversaire de Livia fut commémoré par des combats de gladiateurs.[1389] L'empereur Claude aimait ardemment la « gladiature »[1390] et fit combattre des gladiateurs lorsqu'il célébra son anniversaire.[1391] L'empereur Hadrien fut, semble-t-il, assez réservé à l´égard des combats de gladiateurs et des affrontements de bêtes sauvages, lors de son anniversaire.[1392] On raconte que l'empereur Antonin

---

before his time (Virgil) it had becom common to use the opportunity of the funeral of a relation to give Munera (gladiators contests) for the purpose of gaining popularity ». Il est effectivement probable que l'organisation de jeux du cirque au moment des funérailles n'était pas seulement religieuse, Cf. J. S. Reid, "Human Sacrifices at Rome and Other Notes on Roman Religion", *JRS* 2 (1912), 44 ; A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, 13, Strasbourg 1923, 123, 135 : « On sait assez que sous la République et sous l'Empire, les combats de gladiateurs accompagnent presque obligatoirement les funérailles des grands. Ils sont souvent célébrés aussi aux commémorations du mort. Il arrive que l'on prévoit à cet égard, par testament, de véritables fondations perpétuelles. » ; 146 ; P. Grimal, *La civilisation romaine*, Paris 1968, 314 ; M. Clavel-Lévêque, "L'espace des jeux dans le monde romain – Hégémonie symbolique et pratique sociale", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 3, Berlin – New York 1978, 2462 ; Idem, *L'empire en jeux – Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris 1984, 29–30.

[1388] Cf. (*Supra*, n. 1379). Il convient aussi de noter que le 20 novembre de l'an 306, l'empereur Maximin fêta son anniversaire à Césarée avec des jeux, cf. Eusèbe, *De Martyribus Palaestinae*, 6, 1, 2. Il semble par conséquent qu'en Palestine romaine, l'anniversaire impérial fut célébré avec des jeux du cirque depuis la fin de l'époque du second temple et ce, jusqu'au IV^{ème} siècle. En ce sens, on ne peut que réfuter l'avis de Graf, (*Supra*, n. 1310 – II^{ème} publication), 438–439 : "Since the days of Augustus the ruling emperor's birthday was one of the most widespread occasions for an annual (or even, after the model of Greek gods, a monthly) celebration both in an entire province and in single cities, as Greek inscriptions show, although we lack evidence for Syria Palaestina."

[1389] *CIL*, 6, 29681.

[1390] Suétone, *Divus Claudius*, 34.

[1391] *Ibid.*, 21.

[1392] *SHA – Hadrianus*, 7, 12 : « Gladiatorium munus per sex dies continuos exhibuit et mille feras natali suo edidit. » Hadrien n'autorisa de décréter des jeux du cirque en son honneur, qu'à l'occasion de son anniversaire, cf. *Ibid.*, 8, 2 : « Ludos circenses praeter natalicios decretos sibi sprevit. » Tout ceci explique la centralité

le Pieux (138–161) refusa de recevoir tout honneur le jour de son anniversaire, à l'exception de jeux du cirque.[1393] On ne trouve pas de rituels païens conséquents, pendant les anniversaires impériaux, ni au temps de l'empereur Hadrien, ni même durant celui d'Antonin le Pieux. C'est précisément à cette même période que R. Méir interdit le יום הלידה (= jour de naissance) de l'empereur. Il est donc quasiment certain, que l'interdiction rabbinique ne provint pas uniquement de facteurs cultuels mais principalement de facteurs gymniques extraordinairement pugnaces, caractérisant les anniversaires des empereurs.[1394] À Nîmes, on consacra trois jours de combats de gladiateurs pour fêter le *natalis* de l'empereur Marc Aurèle.[1395]

7.2.9. *Le jour de l'accession au pouvoir (le jour de la* Genesia *des Rois ; κράτησις)*

Selon le Talmud de Babylone,[1396] il ressort que « le jour de la Genesia des rois » désigne celui de l'avènement au pouvoir du souverain.

---

des jeux romains lors de l'anniversaire impérial au temps de R. Méir. Le récit de Spartianus, suggère que les anniversaires de l'empereur Hadrien étaient composés uniquement de combats de gladiateurs et de bêtes sauvages. Aucun rituel païen n'est mentionné dans ces descriptions. Il est important, en outre, de signaler que l'exposé de l'*Histoire Auguste* est accrédité par celui de Dion Cassius, *Historia Romana*, 69, 8, 2 (trans. E. Cary, *LCL*, 439).

[1393] *SHA – Antoninus Pius*, 5, 2 : « Circenses natali suo dicatos non respuit aliis honoribus refutatis ». Il est d'ailleurs important de noter que plusieurs inscriptions découvertes en Asie Mineure, en date du règne d'Antonin le Pieux, démontrent la prépondérance des combats de gladiateurs pendant les anniversaires de ce monarque, qui s'échelonnaient sur, deux à treize jours, pour atteindre exceptionnellement 51 jours d'affilée en Anatolie, cf. Robert, (*Supra*, n. 1378), 280–281 !

[1394] Ch. Lécrivain, "Natalis Dies", in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (éds.), *DAGR* IV/1, Paris 1911 [réimp. Graz 1969], 3–4 : « Sous l'empire on célèbre à toutes les époques, souvent avec des jeux du cirque d'un jour, le *natalis* (τὰ γενέθλια) de l'empereur, des princes et des princesses de la famille impériale, de leur vivant. Au début ces fêtes subsitent après leur mort, mais à partir de 70 ap. J.-C., on ne maintient probablement que celles des empereurs *divi* (τὰ γενέσια) » ; S. Price, *Rituals and Power – The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, 105. Un anniversaire impérial ordinaire contient essentiellement des jeux du cirque accompagnés de courses hippiques. C'est la conclusion que l'on doit tirer du récit de Dion Cassius, *Historia Romana*, 59, 20, 1 (trans. E. Cary, *LCL*, 321) : "He (Caligula) immediately appointed Domitius consul, after removing those who were then in office because they had failed to proclam a thanks giving on his birthday. The praetors, it is true, had held a horse-race and had slaughtered some wild beasts, *but this happened every year.*" ; Piganiol, (*Supra*, n. 1387), 146–147. Voir aussi les combats de gladiateurs organisés partout à Rome pour l'anniversaire de Vitellius, cf. Tacite, *Historiae*, 2, 95 : « Quin et natalem Vitelii diem Caecina ac Valens editis tota urbe uicatim gladiatoribus celebrauere . . . »

[1395] *CIL*, 12, 5905.

[1396] *'Avoda Zara*, 10a.

Selon Blaufuss, c'est le terme de « κράτησις » qui correspond au *Dies Imperii*. Quoi qu'il en soit, les Sages interdirent de négocier avant la commémoration du *Dies Imperii* ou *Natale Imperii*. On notera avec grand intérêt que cette fête était aussi composée essentiellement de jeux du cirque. Suétone mentionne que l'empereur Claude, se contenta exclusivement d'un combat de gladiateurs, lors de l'anniversaire de son accession au pouvoir.[1397] Antonin le Pieux commémora probablement le dixième anniversaire de son intronisation en organisant des jeux extraordinaires.[1398] Là encore, les sources ne font aucunement état de l'accomplissement de rites religieux lors de ces festivités, ni à l'époque de Claude ni lors de celle d'Antonin le Pieux (138–161). Au temps de R. Méir, qui œuvra essentiellement après la révolte de Ben Kosba (après 135) à Oucha en Galilée, on ne pouvait en conséquence interdire la fête en question, en raison de son aspect rituel, puisque celle-ci présentait un caractère visiblement ludique. Cet aspect, certes externe mais non moins dominant, de la fête fut assurément décisif dans la prise de position coercitive adoptée par R. Méir et les Sages. Notons enfin, que les spécialistes de la religion romaine ont, depuis longue date, fait remarquer l'importance des manifestations ludiques inhérentes aux commémorations de l'avènement de l'empereur romain au pouvoir.[1399]

7.2.10. *La victoire d'Actium et le Triomphe des Romains (κράτησις)*

Selon Lieberman le terme κράτησις fait effectivement référence à la victoire d'Actium en 31 a. C. C'est pour éterniser sa victoire, qu'Octavien fonda une cité du nom de Nicopolis, à proximité du

---

[1397] Suétone, *Divus Claudius*, 21.

[1398] *SHA – Antoninus Pius*, 10, 9 : "Edita munera, in quibus elephantos et corocottas et tigrides et rhinocerotes, crocodillos etiam atque hippopotamos et omnia ex toto orbe terrarum cum tigridibus exhibiuit . . . » Voir le commentaire de D. Magie dans l'édition critique de *LCL*, 126 n. 2 : "Probably in 148, in commemoration of the thenth anniversary of his accession to power. Coins, evidently referring to these spectacles were issued in 149 bearing the legend Munificentia and representation of a lion and an elephant." Rappelons aussi, qu'une inscription trouvée sur le *limes* à Yotvata dans la région du Néguev, mentionne la fête des *Vicennalia* célébrant le vingtième anniversaire de la montée au pouvoir de Dioclétien, en date du 20 novembre 303, cf. I. Roll, "A Latin Imperial Inscription from the Time of Diocletian Found at Yotvata", *IEJ* 39 (1989), 239–260.

[1399] On se contentera des travaux suivants : C. Jullian, "Feriae", in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (éds.), *DAGR* II/2, Paris 1888 [réimp. Graz 1969], 1060 ; Lécrivain, (*Supra*, n. 1394), 3 : « On célèbre aussi l'anniversaire de l'avènement, le *dies* ou *natale imperii*, par des jeux du cirque, mais qui ne survivent que rarement à l'empereur » ; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, 391, 492. Et al.

lieu de la bataille emblématique, en y instaurant des jeux quinquennaux.[1400] Ainsi que nous l'avons montré précédemment, il est possible que les Rabbins aient, par extension, considéré la commémoration du κράτησις comme étant similaire aux victoires militaires de l'armée romaine et particulièrement aux triomphes qui s'en suivaient. Si notre assertion correspond à la réalité historique, alors faudra-t-il remarquer qu'ici encore le triomphe est caractérisé essentiellement par des jeux de gladiateurs tant à l'époque de la république,[1401] qu'à celle de l'empire, notamment sous le principat des empereurs suivants : Auguste,[1402] Gaius Caligula (?),[1403] Claude[1404] et Trajan,[1405]

[1400] Suétone, *Divus Augustus*, 18 : « Quoque Actiacae victoriae memoria celebratior et in posterum esset, urbem Nicopolim apud Actium condidit ludosque illic quinquennales constituit et ampliato vetere Apollinis templo locum castrorum, quibus fuerat usus, exornatum navalibus spoliis Neptuno ac Marti consecravit. » On remarquera avec intérêt que l'instauration des jeux est mentionnée avant les éléments religieux décidés par Auguste, comme si pour Suétone, l'aspect ludique était plus important que celui du culte. Il faut noter, par ailleurs, que le temple et les honneurs rendus à Neptune et à Mars demeurèrent perpétuellement à Actium, à la différence des jeux quinquennaux que l'on rencontre ailleurs notamment en Palestine. Rappelons à ce propos les actes flagorneurs du roi Hérode (37–4 a. C.) à l'égard d'Auguste. Josèphe raconte que le roi-client de Rome construisit la majorité des édifices de Nicopolis (Actium), cf. Josèphe, *Antiquitates Iudaicae*, 16, 5, 3. L'historien rajoute que lors de l'édification de la ville de Césarée-Maritime en l'honneur d'Auguste en 22 a. C., Hérode y instaura, dans l'amphithéâtre de la nouvelle cité, des jeux quinquennaux nommés au nom de l'empereur. Cf. Idem, *de Bello Iudaico*, 1, 21, 8. La politique menée par Hérode est compréhensible. Il s'inspire des décisions d'Auguste et cherche à les reproduire ailleurs. Auguste institua des jeux quinquennaux à Nicopolis (Actium) qu'il fonda ; Hérode fit de même à Césarée érigée à la gloire d'Auguste. Hérode était en grande partie honni par les Sages pharisiens pour avoir introduit des concours gymniques et notamment des combats de gladiateurs en Judée. Une décision maladroite, car perçue comme antagonique à la Loi juive, cf. Josèphe, *Antiquitates Iudaicae*, 15, 8, 1 ; 16, 5, 1 ; Idem, *de Bello Iudaico*, 1, 21, 8. Dans la *Mishna 'Avoda Zara*, 1, 2, R. Méir, dépositaire tardif du courant pharisien, interdit la fête de קרטסים, manifestement car des Juifs y participaient (peut-être encore à Césarée-Maritime ?), voir à ce propos : D. Schwartz, "'Caesarea' and its 'Isactium'", *Cathedra Quarterly* 51 (1989), 21–34. (héb.)

[1401] Piganiol, (*Supra*, n. 1387), 75–83.

[1402] Suétone, *Divus Augustus*, 23.

[1403] Idem, *Divus Vespasianus*, 2. Caligula aurait demandé des jeux spéciaux pour commémorer sa victoire sur les Germains. De quelle genre de jeux s'agissait-il ? Étant admis que ce monarque, frappé de démence, adorait insatiablement la cruauté qui entourait le monde des gladiateurs, [cf. Dion Cassius, *Historia Romana*, 59, 10, 2–7 (trans. E. Cary, *LCL*, 289–291)], il est à supposer que les jeux « spéciaux », qu'il exigea pour célébrer son triomphe militaire relevait pour l'essentiel de ces combats sanguinaires.

[1404] Dion Cassius, *Historia Romana*, 61, 30, 2 (trans. E. Cary, *LCL*, 7).

[1405] *Ibid.*, 68, 10, 1–2 (trans. E. Cary, *LCL*, 379).

pour ne s'en tenir qu'à ceux-là.[1406] Autrement énoncé, si l'on retient l'interprétation de Blaufuss, selon laquelle, le κράτησις désigne le jour de l'avènement au pouvoir du nouvel empereur, il est prouvé que cette commémoration plaçait en exergue les jeux du cirque. En revanche, si l'on se réfère à l'explication défendue par Lieberman et bien d'autres, établissant une corrélation entre le κράτησις et la victoire d'Actium, voilà que cette célébration était caractérisée principalement par des jeux quinquennaux. Si désormais, et par extrapolation, nous proposions d'y voir également la commémoration de toute victoire romaine, là encore, on ne saurait écarter la notion de « gladiature » de la centralité du triomphe.

7.2.11. *Les* Saturnales *et les jeux du cirque*

Dans un texte juif post-talmudique, dénommé ברייתא דמזלות, on lit comme il suit : « Shabbetaï est responsable [litt : désigné] de l'indigence, du dénuement, de la décrépitude, de la destruction, de la maladie, des plaies du corps et de la mort. »[1407] Le *TB* considère que celui qui est né sous le signe astral de שבתאי (= Saturne) verra ses pensées s'anihiler (האי מאן דבשבתאי יהי נבר מחשבתיה בטלין).[1408] Les sources rabbiniques de Palestine rapportent aussi le fait que c'est par l'entremise de Saturne que les Romains manifestent leur haine à

[1406] Sur les jeux du cirque organisés pour le Triomphe, cf, Clavel-Lévêque, (*Supra*, n. 1387 – II[ème] publication), 31–33. Sur les rapports étroits entre le Triomphe et le jour de l'Apothéose de l'empereur défunt, avec comme dénominateur commun les combats de gladiateurs, cf. Suétone, *Divus Iulius*, 84 ; Idem, *Divus Augustus*, 100 ; Dion Cassius, *Historia Romana*, 56, 34, 1–2 (trans. E. Cary, *LCL*, 75–77) ; J. C. Richard, "Recherches sur certains aspects du culte impérial – Les funérailles des empereurs romains aux deux premiers siècles de notre ère", in : H. Temporini & W. Haase (eds.), *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 1122–1125. Rappelons aussi à ce propos le rapport de la victoire et de l'anniversaire avec Suétone, *Divus Titus*, 5, stipulant que Titus paracheva la prise de Jérusalem insurgée le jour de l'anniversaire de sa fille (*natali filiae*), ce qui nous inciterait prudemment à relier ces dires aux Juifs massacrés dans l'arène par Titus en l'honneur des anniversaires de Vespasien et de Domitien, (*Supra*, n. 1379), mais peut-être aussi en signe de victoire.

[1407] *Baraïta Demazalot*, 15. G. Ben-Ami Sarfatti est d'avis que cet ouvrage fut rédigé au temps de l'auteur juif S. Donolo (913 – après 982), cf. Idem, "An Introduction to 'Barayta De-Mazzalot'", *BI* 3 (1965), 82. (héb.)

[1408] *TB Shabbat*, 156a. Toutefois dans la suite de ce passage, un autre avis rabbinique stipule *a contrario* qu'en ce qui concerne, celui qui est né sous le signe de Saturne, tout ce que les gens penseront de lui [c'est-à-dire des mauvaises pensées] sera nul et inexistant, cf. *Ibid.*: « כל דמחשבין עליה בטלין : ואית דאמרי ».

l'encontre des Juifs.[1409] Ce rapport singulier vis-à-vis de Saturne et des Saturnales, condamnées par la *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 2 (manuscrit Kaufmann), est surprenant, étant donné qu'il n'existe, à notre connaissance, aucune source grecque ou romaine illustrant des scènes de judéophobie durant les Saturnales. Bien au contraire, de toutes les fêtes romaines, les Saturnales furent considérées par les païens comme étant un événement très pacifique.[1410] Comment faut-il donc interpréter l'âpreté des Rabbins à l'égard de cette fête ? Il nous semble là encore que les combats de gladiateurs peuvent expliquer l'attitude des Sages. A. Piganiol a démontré, il y a bien longtemps, que les Romains offraient au temps de la royauté des sacrifices humains en l'honneur de Saturne. Ce n'est pas fortuit si le mois officiel des Munera, a précisément lieu au mois de décembre, dans la seconde moitié duquel, on fêtait les Saturnales.[1411] Les combats de gladiateurs furent perpétrés pour la première fois à Rome en 264 a. C., par des particuliers et adopté officiellement par l'état romain en 105 a. C. Selon Piganiol, il « paraît difficile de ne pas admettre que ce rite est la forme nouvelle ou la résurrection d'un très ancien rite du culte de Saturne ».[1412] Ce rapport intime entre les Saturnales et les combats de gladiateurs resta vivace jusqu'au IV^{ème} siècle, notamment à Rome, où ces luttes sanguinaires persistaient. Il semble que le sang du combattant vaincu coulait sur une statue, identifiée à celle de Saturne, placée dans une fosse de l'arène.[1413] Lactance (260–340) écrit que Saturne institua les combats de gladiateurs.[1414] Il faut noter que la fête des Saturnales durait huit jours, toutefois ce n'est que le premier

---

[1409] *TJ ʿAboda Zara*, 1, 2 (39c), et al. Voir aussi : *Pesikta Rabbati*, 20 (éd. Friedmann, 96a) : « Tu [= Dieu] crées Saturne [grâce à qui] les Nations du monde domineront Israël ».

[1410] Hild, (*Supra*, n. 1322), 1082 : « La fête était si nettement de caractère pacifique, aimable et joyeux, que les premiers apologètes du christianisme eurent du mal à trouver dans ces réjouissances ce qui à leur yeux était la tare du paganisme, la cruauté associée à la débauche ».

[1411] Piganiol, (*Supra*, n. 1387), 126 : « Il paraît bien que, dès une haute antiquité, des sacrifices humains étaient célébrés en l'honneur de Saturne . . . Et ce n'est pas par hasard si le mois des Munera officiels, est aussi le mois des Saturnales. »

[1412] *Ibid.*, 130.

[1413] Cyrille d'Alexandrie, *Contra Iulianum* 4, 128 (*PG*, 76, J. P. Migne (éd.), 698) ; D. Spanheim, *RPh*, 21 (1897), 151 : « À la fin du paganisme, il se livrait à Rome des combats de gladiateurs où le sang du champion vaincu coulait à travers des dalles percées de trous sur un personnage placé dans une fosse et assimilé à Saturne. » Ces affirmations ont été confirmées par l'archéologie, cf. J. Colin, « Quelques trouvailles originales à Aquincum-Budapest », *AC* 23 (1954), 149.

[1414] Hild, (*Supra*, n. 1322), 1082.

d'entre eux, qui fut considéré comme festi, tandis que les jours restant, sept jours depuis Caligula (37–41),[1415] étaient considérés comme feriati, puisqu'ils comprenaient essentiellement des combats de gladiateurs. À partir du 22 décembre et ce, jusqu'au terme de la fête, les Romains célébraient les Sigilaria. Cette fête apparaît aussi bien dans la *Tosefta*, que dans le *TJ* et le *TB*.[1416] Selon Blaufuss, ce terme désigne la seconde moitié des Saturnales.[1417] Ausone (310–395) affirme que les Sigilaria étaient essentiellement composées de combats de gladiateurs.[1418] Pour conclure, le mois de décembre est celui des gladiateurs et des Saturnales. Les combats de gladiateurs furent intimement liés au dieu Saturne depuis des temps très reculés et ce, jusqu'à la fin du IV^{ème} siècle. Durant la fête des Saturnales, seul le premier jour fut considéré comme consacré au dieu, autrement dit, seul ce jour comportait des rites avérés. Les autres jours de la fête étaient caractérisés principalement par des jeux du cirque, ainsi lors des Sigilaria. Pour quelle raison R. Méir, qui semble manifestement avoir connu le paganisme ambiant, proscrivit-il la fête des Saturnales dans son intégralité, si seulement le premier jour de la fête semble avoir été visiblement cultuel ? Si l'appréciation de R. Méir pour interdire cette fête était fondée sur un paramètre cultuel, nous ne saurions alors comprendre pourquoi, le célèbre Tanna ne focalisa-t-il point son arrêté exclusivement sur le premier jour ? L'envergure de la proscription prouve que R. Méir prit en considération la prépondérance des jeux du cirque caractéristiques de cette fête. Il convient ici d'adjoindre un élément complémentaire qui nous semble être d'importance. La propagande anti-juive de l'antiquité romaine se plaisait à désigner les Juifs comme étant les suppôts de Saturne.[1419] Or, il est

---

[1415] Suétone, *Gaius Caligula*, 17.

[1416] *Tosefta 'Avoda Zara*, 2, 6 (éd. Zuckermandel, 462) ; *TJ 'Avoda Zara*, 1, 7 (40a) ; *TB 'Avoda Zara*, 18b.

[1417] Blaufuss, (*Supra*, n. 1213), 9–10, tandis que selon Hadas-Lebel, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques", 431, ce vocable désigne les *Ludi Saeculares*.

[1418] Hild, (*Supra*, n. 1322), 1082.

[1419] Tacite, *Historiarum*, 5, 2, 4 : « Alii honorem eum Saturno haberi, seu principia religionis tradentibus Idaeis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus, seu quod de septem sideribus, quis mortales reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni feratur, ac pleraque caelestium uiam suam et cursus septenos per numeros commeare. » Le Shabbat des Juifs coïncidait avec le samedi des païens consacré à Saturne (Saturday), ce qui ne pouvait que conforter les rapports supposés entre les Juifs et le dieu romain, cf. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II, *From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem 1980, 350–351 ; 360. Et al.

avéré que les païens redoutaient rigoureusement la colère de Saturne, dieu lointain et austère, qui selon eux causait du tort à l'homme.[1420] Tandis qu'ils adoraient Saturne pour apaiser son courroux, les païens considéraient que les Juifs vénéraient, quant à eux, cette divinité par respect et dévotion. Si des Juifs venaient, par conséquent, à participer aux Saturnales, ils pouvaient être perçus comme estimant le dieu romain et ainsi aggraver la judéophobie existante. Il est cohérent de conclure que les Rabbins étaient fermement décidés à endiguer ce genre de phénomène et particulièrement après le cuisant échec de la révolte de Ben Kosba (après l'an 135).

Il semblerait donc que la « haine » éprouvée par les polythéistes à l'égard des Juifs, transparaissant dans la littérature talmudique, se traduisit d'une part, par la centralité qu'occupèrent les combats de gladiateurs durant les Saturnales, pouvant ainsi attirer nombre de Juifs à compter parmi les spectateurs des jeux du cirque en raison de l'aspect extérieurement ludique de ces représentations. D'autre part, La « haine » que les païens portaient à l'égard des Juifs lors des Saturnales, relevée par les Rabbins, fait aussi référence à la judéophobie ambiante que les Sages désiraient amenuiser, il fallait donc empêcher coûte que coûte les Juifs de participer à cette fête.

7.2.12. *Les* Kalendes *et les jeux du cirque*

Ce n'est probablement qu'à partir du III^{ème} siècle, que l'on connaît l'existence de combats de gladiateurs en relation avec les Kalendes.[1421] Il n'existe pas, à notre connaissance, de preuve attestant une telle corrélation au temps de R. Méir, au II^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Cela dit, la majorité quasiment absolue des *feriae publicae* mentionnées dans la *Mishna* revêtaient un aspect ludique des plus impressionnants.

[1420] Y. Lewy, "Les paroles de Tacite sur l'origine des Juifs et leurs vertus", in : Idem, *Des mondes qui se rencontrent – Recherches sur le statut du judaïsme dans le monde gréco-romain*, Jérusalem 1969, 143. (héb) [réimp. In : *Jews and Judaism in the view of the Hellenistic World – Selected Studies*, M. Stern (ed.), Jerusalem 1974, 129. (héb.)]

[1421] Meslin, (*Supra*, n. 537), 66–70. Les chrétiens s'opposèrent également à cette fête et en mettant notamment l'accent sur l'aspect ludique devenu caractéristique des Kalendes de Janvier à l'époque byzantine, cf. Lydus, *de Mensibus*, 4, 10 ; *Concilium Trullanum*, canon 62 (Kalendae, Vota, Brumalia . . .) ; Jean Chrysostome, *Oratio in Kalendas*, J. P. Migne (éd.), *PG* 47, 854 ; Asterius Amaseia, *Sermo adversus Kalendas*, J. P. Migne (éd.), *PG*, 40, 217 ; F. Dolbeau, "Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV)", *Recherches Augustiniennes* 26 (1992), 69–141.

7.2.13. *Éléments cultuels dans les jeux du cirque*

Il est cependant manifeste qu'au temps du haut et bas empire romain, des rites cultuels faisaient intégralement partie des jeux. Tertullien (155–225) dénonça leur nature foncièrement polythéiste.[1422] Le jeu fut souvent consacré à une divinité, le cirque fut notamment lié à Sol dont la statue était placée au milieu de l'arène.[1423] Les jeux débutaient par une grande procession (pompa) où l'on exhibait les statues des dieux en l'honneur desquels on sacrifiait dans le théâtre, qui fut généralement consacré à Dionysos ainsi qu'à Aphrodite.[1424] L'amphithéâtre est le sanctuaire des démons.[1425] Dans les provinces, les jeux étaient souvent organisés par les prêtres municipaux.[1426] Néanmoins, il faut souligner que les fêtes mentionnées dans la *Mishna* furent particulièrement caractérisés par des aspects politiques, impériaux et ludiques contrairement à d'autres fêtes dont le caractère cultuel était plus prononcé. La combinaison de ces éléments,[1427] amena les spectateurs

---

[1422] Tertullien, *De spectaculis*, 3.

[1423] *Ibid.*, 8.

[1424] *Ibid.*, 10.

[1425] *Ibid.*, 12. Il convient ici de remarquer, qu'en dessous des gradins réservés aux notables de la cité, se trouvait dans l'amphithéâtre, une pièce dénommée : *Sacellum*, dans laquelle le gladiateur se recueillait avant de combattre en allumant des bougies en l'honneur des dieux, pour que ceux-ci lui soient favorables lors du combat. Il les remerciait également après avoir remporté la lutte. Un *sacellum* fut notamment découvert dans l'amphithéâtre de la cité judéenne d'Eleuthéropolis/Beth Gouvrin. On y trouva un autel portant une dédicace en l'honneur de l'empereur Commode (180–192) et de Jupiter héliopolitain, cf. Kloner & Hübsch, (*Supra*, n. 1368) ; *AE*, *Ibid.* Toutefois, en dépit de l'aspect rituel incontestable des actes perpétués dans le *sacellum*, il est probable que les spectateurs, se trouvant sur les gradins à l'étage supérieur, ne pouvaient apercevoir ces rites accomplis dans le sous-sol.

[1426] Ainsi par exemple en Asie Mineure, cf. M. Sartre, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien*, Paris 1995, 239–240. Quant à la Syrie, notons pour exemple, cette inscription latine de Ba'albek, trouvée dans les fondations de la colonne isolée qui flanquait au nord l'autel de la grande cour du sanctuaire héliopolitain, où Marcus Licinius Pompenna Potitus Urbanus, prêtre de Jupiter héliopolitain et flamine, affirme avoir donné un spectacle de gladiateurs (*flamini munerario*), cf. J. P. Rey-Coquais, *IGLS*, VI, Paris 1967, 109 no 2791.

[1427] R. Méir interdit des fêtes qui présentaient cet aspect dédoublé (impérial et ludique), lesquelles étaient susceptibles d'attirer de nombreux Juifs. C'est la raison pour laquelle, on peut conjecturer que des fêtes publiques à caractère politico-militaire, mais sans aspect ludique avéré, telles que les *Neptunalia*, les *Vestalia* ou encore les *Rosaliae Signorum*, mentionnées dans le *Feriale Duranum* ne furent pas rappelées par la *Mishna*. Concernant les jeux du cirque en l'honneur de Mars (*Circenses Martiales*) mentionnés dans le papyrus de Doura, on notera qu'en dépit de son caractère ludique et militaire, il n'était apparemment pas nécessaire de le citer dans la *Mishna*, car la connotation païenne de la fête n'était pas masquée, étant donné qu'il s'agissait de jeux en l'honneur de Mars, le dieu romain de la guerre.

à accorder de moins en moins d'importance aux cérémonies religieuses qui originellement occupaient une place de choix dans les différents jeux.[1428] Il semblerait donc que pour de nombreux Juifs, le caractère ludique des jeux l'emporta sur les signes rituels du théâtre et de l'amphithéâtre, ce qui constitue un élément de poids pouvant expliquer leur participation à ce genre de manifestations.[1429] Cette appréciation apparaît clairement dans le Talmud de Babylone, où l'Amora babylonien Samuel rapporte, une tradition concernant une fête publique supplémentaire se déroulant à Rome une fois tous les soixante-dix ans.[1430]

[1428] Tite-Live, II, 36 ; Ed. Saglio, "Circus", in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* I/2, Paris 1877 [réimp. Graz 1969], 1193 : « Mais on se lassa de la monotonie de ce spectacle (c'est-à-dire de la *Pompa*) et il finit par exciter plus d'impatience encore que de curiosité. » Sur la sécularisation grandissante des jeux du cirque à l'époque impériale, cf. J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*, Paris 1990[5], 240–241 & n. 11 ; J. Pearson, *Arena – The Story of the Colosseum*, London 1973, 107. Même Piganiol, qui investigua essentiellement l'aspect religieux des jeux romains, parvint à la conclusion qu'il est très difficile d'analyser son impact sur les foules, cf. Idem, (*Supra*, n. 1387), 140.

[1429] Il nous semble effectivement que les Juifs respectueux de la *Halakha*, ne savaient pas toujours quel regard halakhique adopter vis-à-vis de la culture du théâtre romain. Ceci apparaît nettement dans les affirmations du monarque juif Agrippa I[er] (41–44), à la suite d'une objection faite par un dénommé Simon, [qui selon Josèphe était réputé pour sa connaissance des préceptes juifs] lequel prétendit que le monarque de Judée ne pouvait pénétrer dans le temple de Jérusalem en raison de son impiété. Josèphe nous rapporte la réplique d'Agrippa Ier en ces termes : « Alors le roi le fit appeler et lui ordonna de s'asseoir à ses côtés, car à ce moment il siégeait dans le théâtre (de Césarée) et lui dit avec douceur et tolérance : parmi les choses qui se déroulent ici, lesquelles sont-elles contraires à la Loi ? Celui-ci ne savait quoi répondre et demanda pardon . . . il (= Agrippa) gratifia Simon . . . d'un quelconque présent et le laissa partir. » (*Antiquitates Iudaicae*, 19, 7, 4). Bien que certains critiques aient tenté de montrer que la discussion n'était pas axée sur le fait d'assister à des représentations théâtrales, mais plutôt sur la question de la judaïté de l'ascendance familiale d'Agrippa Ier et de son droit à pénétrer dans le temple de Jérusalem, [cf. par exemple : D. Schwartz, *Agrippa I – The Last King of Judaea*, Jerusalem 1987, 139. (héb.)] il nous semble néanmoins au regard du texte, qu'Agrippa parla du théâtre en formulant son interrogation ["parmi les choses qui se déroulent ici [= le théâtre de Césarée], lesquelles sont-elles contraires à la Loi ?"] ce qui implique que le roi juif, ainsi que peut-être Simon, ne comprenaient pas en quoi les loisirs romains étaient en contradiction avec la *Halakha*. Il n'est donc pas impossible que cette vision était partagée par de nombreux Juifs au terme de l'époque du second temple, en dépit du fait que d'autres s'y opposèrent radicalement, ainsi les Pharisiens du temps d'Hérode le Grand (37–4 a. C.) et plus tard l'insistence des Rabbins.

[1430] *TB 'Avoda Zara*, 11b. Il est *a priori* surprenant qu'une tradition témoignant d'une fête romaine fut véhiculée précisément par un Amora babylonien. Lieberman prétendit qu'étant proche des autorités parthes, Samuel fut au courant de cette commémoration romaine, cf. S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth

Rappaport,[1431] Blaufuss,[1432] Lieberman[1433] et Hadas-Lebel[1434] partagent l'opinion selon laquelle cette fête représente en réalité les Ludi Saeculares. La rigueur historique nous conduit à préciser qu'à Rome on ne célébrait pas ces jeux tous les 70 ans exactement,[1435] toutefois la formule du héraut annonçant « דחמי חמי ודלא חמי לא חמי » (traduction : celui qui les a vu, les a vu, et celui qui ne les a pas vu, ne les verra pas), correspond parfaitement à ce que l'on disait lors des jeux séculaires ainsi que le rapporte, notamment, Suétone[1436] : « Vox praeconis invitantis more sollemni ad ludos quos nec spectasset quisquam nec spectacturus esset. » Il est intéressant pour notre propos de montrer que la seule et unique fête publique romaine,[1437] que le *Talmud* rajouta précisément aux fêtes publiques mentionnées dans la *Mishna*, fut composée, elle également, de jeux extraordinaires.

Il semble par conséquent que R. Méir et les Sages interdirent particulièrement ces fêtes parce que des Juifs y participaient, ou étaient susceptibles d'y prendre part, en raison de leur caractère coercitif dû à leur appartenance au culte impérial. De plus, les caractéristiques cultuelles communes à la plupart des fêtes païennes semblent avoir été éclipsées dans les festivités mentionnées par les Rabbins,

---

Centuries", *JQR* 37 (1946–7), 40–41. Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 436 n. 185 suggère que Samuel était aussi en Palestine, ce qui lui permit de connaître ce type de célébrations. Toutefois, il n'y a pas de preuve tangible attestant la présence de l'Amora babylonien en Palestine romaine, cf. M. Beer, "Samuel", *EJ* 14 (1971), 786.

[1431] S. Y. Rappaport, *Erekh Milin*, Prague 1852 [réimp. Varsovie 1914], s. v. איד.

[1432] Blaufuss, (*Supra*, n. 1213), 30.

[1433] S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR* 37 (1946–7), 39–40 ; Idem, *Greek in Jewish Palestine*, 145–146 n. 7.

[1434] Hadas-Lebel, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques", 436.

[1435] À l'époque d'Auguste, les jeux séculaires furent célébrés en l'an 17 a. C. (737 ans après la fondation supposée de Rome). En l'an 47, Claude célébra aussi cette festivité ainsi que Domitien en 88. Antonin le pieux organisa les Ludi Saeculares en 147, et Septime Sévère en 204. En l'an 248, Philippe l'Arabe célébra le millénaire de Rome (Milliarium Saeculum), cf. Blaufuss, (*Supra*, n. 1213), 31. Samuel se référa manifestement à ces derniers jeux puisqu'il décéda en l'an 254–255. Sur ces jeux, cf. J. Gagé, *Recherches sur les jeux séculaires*, CEL, 9, Paris 1934, 77–111 ; P. Brind'amour, "L'origine des jeux séculaires", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 1359.

[1436] *Divus Claudius*, 21. Voir aussi « Acta augustéens », in : *Ephemeris epigraphica*, 8, I, 54–56 ; Blaufuss (*Supra*, n. 1213), 31 n. 1

[1437] *TB ʿAvoda Zara*, 11b : « עוד אחרת יש ברומי ». traduction : « Il y en a encore une autre [= fête] à Rome ». Suivant la version imprimée de Vilna et du manuscrit espagnol.

en raison des jeux fastueux les composant,[1438] ce qui encore une fois pouvaient inciter des Juifs, même pieux, à y assister.

7.3. Les fêtes privées

En *Mishna ʿAvoda Zara*, 1, 3 (éd. Rosenthal, 7–10) nous lisons :

> יום תינלחת זקנו ובלוריתו יום שעלה בו מן חים יום שיצא בו מבית האסורים [וגוי (עכו"ם) שעשה משתה לבנו] אסור אלא אותו היום [ו]אותו האיש.
>
> Traduction : Le jour où le païen se rase la barbe et la mèche, le jour où il est sorti de la mer, le jour de sortie de prison [et le païen qui a fait un banquet pour son fils (ce passage n'est pas dans le manuscrit Kaufmann, mais seulement dans la version babylonienne de la *Mishna*, comme par exemple dans le manuscrit Paris 328–340)] n'est interdit que le jour même et [uniquement] en rapport avec le célébrant.

À la différence des fêtes rapportées dans *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 2 (Ms. Kaufmann) où sont évoquées des fêtes romaines à caractère public, les fêtes mentionnées dans la troisième *Mishna* de ce chapitre (selon Ms. Kaufmann) relève d'un autre registre. Il s'agit de fêtes individuelles célébrées par tout polythéiste en privé.[1439] À cette liste de

---

[1438] Il semble que c'est également de la sorte que l'on doive interpréter les paroles de R. Méir concernant l'interdiction d'assister à des représentations théâtrales, cf. *Tosefta ʿAvoda Zara*, 2, 5 (éd. Zuckermandel, 462) : « העולה לתרטיאות של גוים אסור משום עבודה זרה דברי ר' מאיר », traduction : « Il est interdit de se rendre (litt : monter) au théâtre en raison de l'idolâtrie, telles sont les paroles de R. Méir ». Autrement dit, on aurait pu penser *a priori* qu'il est permis d'aller au théâtre qui en apparence n'est pas un lieu de culte, mais en réalité, les jeux et autres représentations théâtrales dissimulent une entité cultuelle. R. Méir releva donc la substance polythéiste du jeu, car en réalité, le théâtre est toujours intrinsèquement lié à Dionysos/Bacchus, le cirque à Sol et les combats de gladiateurs à Saturne, c'est pourquoi si l'on considère le fond religieux de ces représentations il faut toujours interdire en raison de "l'idolâtrie". Il faut alors interdire *a fortiori* des fêtes (comme celles mentionnées dans notre *Mishna*, qui sont, d'ailleurs également, les dires de R. Méir et des Sages) dénuées en apparence de signification rituelle. Selon les Sages qui sont d'avis que « si l'on sacrifie il est interdit (de se rendre au théâtre) en raison de l'idolâtrie. Si l'on ne sacrifie pas, c'est prohibé en raison de l'interdit de siéger en compagnie des fols. (בזמן שמזבחין אסור משום עבודה זרה אם אינן מזבחין אסור משום מושב לצים) » (*Tosefta*, *Ibid.*) on ne peut déduire qu'ils sont en désaccord avec R. Méir, étant donné qu'ils interdisent également au Juif de se rendre au théâtre romain. Il semble cependant que la différence de position entre R. Méir et les Sages, réside dans le fait que les Sages ne comptaient probablement pas sur la capacité de discernement de chaque Juif, à propos de la face cultuelle cachée des jeux, c'est la raison pour laquelle ils interdirent au nom du paraître (la compagnie des fols) tandis que la substance cultuelle, comme les sacrifices, était non pas inexistante, mais seulement occultée.

[1439] Voir à ce propos la distinction établie en *TJ ʿAvoda Zara*, 1, 2 (39c) : « יום

fêtes mentionnées dans la *Mishna*, la *Tosefta* rajoute les fêtes suivantes : « אף יחיד אפילו יום המשתה שלו ויום שנעשה בו שלטון. ר' מאיר אומר : יום שעמד בו מחליו אסור. »,[1440] traduction : « Un particulier [est interdit] même le jour de son banquet et le jour où il obtient du pouvoir. R. Méir dit : même le jour où il s'est rétabli de sa maladie est proscrit. » Il est surprenant, de prime abord, de constater que les fêtes privées mentionnées dans la *Mishna* et dans la *Tosefta* ne portent pas des noms grecs ou latins à la différence des fêtes publiques. Les critiques qui se sont penchés sur « les fêtes des païens » dans la littérature rabbinique ont occulté cet élément, qui selon nous, est d'importance car il peut témoigner de la réflexion conjoncturelle des Rabbins. Contrairement aux fêtes publiques, les fêtes privées n'ont ni de caractère militaire, ni d'aspect politique ou encore impérial. Elles n'ont pas lieu à des dates fixées longemps à l'avance dans le calendrier romain, avec des cérémonies connues au préalable. Les fêtes privées ne désignent pas une seule et unique célébration, mais plutôt un phénomène relevant de nombreux cultes, de telle sorte qu'il était impossible d'utiliser des termes grecs ou latins pour les nommer spécifiquement. Il est donc cohérent de supposer que dans le cas des fêtes privées, les Rabbins ne traitèrent pas exclusivement de fêtes gréco-romaines, mais sans doute également de commémorations propres aux cultes orientaux, qui existaient dans l'entourage direct des milieux juifs en Palestine romaine. Des fêtes commémorant le dénouement heureux d'un périple en mer ou la fin d'une incarcération, ou encore la date d'une guérison, expriment puissamment les sentiments de gratitude envers le divin, communs à tout homme pieux indépendamment de ses convictions religieuses et de ses origines ethniques. Le Talmud de Babylone stipule effectivement à propos des Juifs la *Halakha* suivante :

הלידה ויום המיתה, עד כאן לציבור מיכן ואילך ליחיד », traduction : « Le jour de la naissance et le Jour de la mort, jusqu'à présent il s'agissait de fêtes publiques, à partir d'ici, on traite de fêtes privées. » Les Sages palestiniens ont donc établi une différenciation très claire entre les fêtes publiques et privées, voir aussi à ce propos *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 4 (éd. Zuckermandel, 460) : « . . . יום של כל מלך ומלך הרי כרבים יחיד אפילו . . . יום המשתה שלו . . . », traduction : « Le jour de chaque monarque est considéré comme une fête publique, tandis que pour un particulier même le jour de son banquet . . . » Cette distinction entre les deux genres de fêtes, prouve que les Rabbins connaissaient les notions de *feriae publicae* et de *feriae singulorum*. Sur la signification religieuse de ces termes, cf. J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, I, Paris 1889, 351. Et al.

[1440] *Tosefta, Ibid.*

אַרבעה צריכין להודות : יורדי הים, הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא.

Traduction : « Quatre [personnes] doivent remercier [le dieu d'Israël] : Ceux qui voyagent [litt : descendent] par mer, ceux qui traversent les déserts, celui qui fut malade et se rétablit ainsi que celui qui fut emprisonné puis libéré. »[1441] Il est donc indubitable que le besoin de remercier la divinité n'est pas spécifique au païen mais bien commun, tant aux Juifs qu'aux polythéistes. Puisque les Rabbins n'interdirent, dans le cas des fêtes privées, que le jour même de la fête et que le motif de la célébration de ces évènements, réside dans les convictions religieuses propres à chacun, il est concevable que ces fêtes étaient extrêmement répandues dans la réalité palestinienne à l'époque romaine. Il semble donc que le principe qui motiva l'interdiction des Rabbins dans le cas des fêtes privées, reposa essentiellement sur la fréquence de ces festivités parmi les cultes païens.[1442] Avons-nous la possibilité d'identifier avec précision les cultes auxquels les Rabbins firent référence en interdisant les relations commerciales durant ces jours de fête ? Nous voudrions analyser ici essentiellement le dossier de « la fête du rasage de la barbe et de la

[1441] *TB Berakhot*, 54b ; *Midrash sur Psm.*, 107, 5 (éd. Buber, 462–463) ; Maïmonide, *Mishné Tora – Hilekhot Berakhot*, 10, 8.

[1442] Lors de sa convalescence, ou bien après sa guérison, le païen remerciait ses dieux par l'intermédiaire d'*ex-votos*. Ce phénomène est propre à de nombreux cultes païens dans l'antiquité grecque et romaine notamment pour Asklépios, Hygeia, Dionysos, Héraklès, Sérapis, Poséidon. Il est superflu de s'attarder ici sur cet élément fort bien connu par ailleurs. Celui qui arrivait à bon port, avait pour coutume de remercier les dieux qui l'avaient protéger durant son périple, cf. par exemple Plaute, *Rudens*, 699 (trans. P. Nixon, *LCL* 352–353) Quant à ceux qui sortaient de prison, ils avaient pour usage de gratifier les dieux ainsi que l'atteste Pausanias à Corinthe au II^{ème} siècle, où les ex-captifs exprimèrent à leur libération leur reconnaissance envers Héra en lui offrant des sacrifices, cf. Pausanias, *Descriptio Graecae – Corinth*, 2, 13, 4 (trans. W. H. S. Jones, *LCL*, 316–317) ; W. Rouse, *Greek Votive Offerings*, London 1902 [réimp. New York 1975], 229–230. Le jour du pouvoir, semble faire référence à la commémoration du jour où un procurateur, préfet ou consul recevait le commandement d'une province. Il est impossible d'y voir une fête impériale ainsi que le suggérait Blaufuss, (*Supra*, n. 1213), 10, 23, puisque celle-ci fait partie de la liste des célébrations privées, cf. Hadas-Lebel, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques", 440 n. 210. La commémoration célébrant l'accession d'un nouveau gouverneur est d'ailleurs corroborée par des sources romaines, cf. Ch. Lécrivain, "Magistratus", in : Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* III/2, Paris 1911 [réimp. Graz 1969], 1534. Il est donc avéré que ces manifestations religieuses relevaient de nombreux cultes et pouvaient avoir lieu à tout moment.

mèche de cheveu »,[1443] en espérant pouvoir éclairer le dessein conjoncturel des Rabbins dans ce domaine.

7.3.1. *La barbe et la houppe caractéristiques de l'idolâtrie dans la réflexion rabbinique*

Dans la littérature rabbinique, la barbe et particulièrement la mèche de cheveu sont fréquemment rattachées aux rites païens. Ainsi par exemple, nous trouvons dans la *Tosefta* l'enseignement suivant : « ישר[אל] המספר את הגוי כיון שהגיע לבלורית שומט את ידיו », traduction : « Un Juif qui coupe (les cheveux) d'un païen doit cesser [littéralement : enlever ses mains] dès qu'il parvient à la mèche. »[1444] Cette injonction halakhique repose indubitablement sur le fait que les païens considéraient la coupe de cette boucle, comme un rite foncièrement polythéiste.[1445] Les textes rabbiniques mettent en relation la coutume des Gentils de couper cette mèche en faveur des cultes païens avec le danger de l'assimilation aux mœurs non-juives.[1446] Selon les Rabbins, l'apparence extérieure des païens est souvent caractérisée par cette mèche de cheveux, laquelle est placée directement en rapport avec la présence de statues au sein de la maison des polythéistes.[1447] La corrélation établie entre ce mode de coiffure et le paganisme apparaît aussi dans d'autres textes midrashiques, à tel point que cette conduite est jugée diamétralement opposée à la présentation

---

[1443] Sur cette fête en tant que commémoration privée, voir les remarques de G. J. Blidstein, *Rabbinic Legislation on Idolatry microform : Tractate Abodah Zara I*, Thesis (Ph. D.) Yeshiva University, New York 1968, 78–79.

[1444] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 3, 6 (éd. Zuckermandel, 463) ; *TJ ʿAvoda Zara*, 2, 2 (41a) ; *TB ʿAvoda Zara*, 29a ; Maïmonide, *Mishné Tora – Hilekhot ʿAvoda Zara Ve-Huqoth Hagoyim*, 11, 1 ; Rabbénou Hananel sur *TB Sanhédrin* 21a. Sur la signification exacte du terme בלורית, cf. E. Ben Iehouda, *Thesaurus Totius Hebraitatis et Veteris et Recentioris*, 3, Tel-Aviv 1959², 548. Comme nous l'avons déjà énoncé auparavant, les fêtes privées de la *Mishna* ne furent pas désignées par des vocables gréco-romains. Ceci est valable notamment pour le terme בלורית qui philologiquement n'est ni grec ni latin, cf. *Ibid.*, n. 3, qui réfute les explications étymologiques avancées par S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, I, Leipzig 1910 [réimp. Hildesheim 1966], 645 n. 841 en se basant sur les critiques formulées déjà par Immanuel Löw concernant les propos de Krauss.

[1445] Voir notamment Rachi sur *TB Betsa*, 28b, s. v. « בלורית » ; Rabbénou Hananel sur *TB ʿAvoda Zara*, 29a ; S. Lieberman, *Tosefta Kï-Fshutah – A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, III, *Order Mo'ed*, Jerusalem 1992², 81.

[1446] *Lvt. Rabba*, 23, 2 (éd. Margulies, 528) ; *Eccl. Rabba*, 9, 4.

[1447] *Pesikta de Rav Kahana*, 28 (éd. Mandelbaum, 418–419).

corporelle prônée par le judaïsme rabbinique.[1448] Certains Rabbins considéraient la mèche de cheveux des païens avec indulgence en y voyant qu'une « coutume amorite », relevant donc de la superstition,[1449] tandis que d'autres considéraient l'entretien d'une houppe comme un acte destiné assurément à l'accomplissement de rites païens.[1450] Faire pousser cette mèche de cheveux fut donc perçu par les Rabbins comme un signe ostentatoire d'acculturation au paganisme ambiant, dont la coupe ainsi que celle de la barbe, impliquait la célébration d'une cérémonie païenne dénommée par le *dictum* rabbinique : « יום תינלחת זקנו ובלוריתו. » À quel culte précis les Sages faisaient-ils par conséquent référence en proscrivant cette fête ?[1451]

7.3.2. *Les religions païennes et l'offrande de la barbe et des cheveux*

C'est en se basant sur les travaux de F. W. Nicolson,[1452] que Lieberman prétendit que la coutume de consacrer une mèche de cheveux aux divinités du paganisme était de quiddité grecque.[1453] À la lumière des nombreux travaux de recherche ayant analysé le rôle religieux rempli par les cheveux dans la religion gréco-romaine,[1454] il semble

---

[1448] *Otzar Hamidraschim*, (éd. Eisenstein, 139) ; *Ibid.*, 247.

[1449] *Tosefta Shabbat*, 6, 1 (éd. Lieberman, 22) ; *Deut. Rabba*, 2, 18 ; *Yalkout Shim'oni sur Lvt.*, 587 (éd. Hyman, 557).

[1450] *Deut. Rabba*, *Ibid.* (version imprimée de Vilna) ; Lieberman, (*Supra*, n. 1445).

[1451] Soulignons d'emblée que le phénomène anthropologique d'offrir les cheveux ainsi que la barbe aux dieux, ou bien à des puissances démoniaques, est répandue dans des cultures aussi nombreuses que dissemblables. Sur ce rite parmi les cultes grecs, romains et orientaux, voir plus loin. Ce phénomène existe jusqu'au temps modernes au sein de formations ethniques considérablement éloignées géographiquement de la Judée et de ses alentours, comme en Indonésie [cf. G. A. Wilcken, "Über das Haaropfer und eunige andere Trauergebrauche bei den Völkern Indonesiens", *RCI* 3 (1886), 225ff.], en Nouvelle-Zélande [J. G. Frazer, *The Golden Bough – The Roots of Religion and Folklore*, London 1890 (réimp. Avenel 1981), 197 : "In some parts of New Zealand the most sacred day of the year was that appointed for haircutting."], au Cambodge [*Ibid.*], ou à Tahiti [*Ibid.*, 200] ainsi qu'en Europe et en extrême-Orient [*Ibid.*]. Dans la majorité des cas, le but de la cérémonie cultuelle consiste à rapprocher le fidèle du dieu vénéré, par le biais de l'offrande des cheveux, symbolisant ainsi la signature d'une alliance, cf. E. E. Sikes & L. H. Gray, "Hair and Nails", *ERE* 6, Edinburgh 1913, 476a.

[1452] F. W. Nicolson, "Greek and Roman Barbers", *HSCP* 2 (1891), 49–51.

[1453] Lieberman, (*Supra*, n. 1445), 81.

[1454] L. Sommer, *Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen*, Münster 1912 ; Idem, "Haaropfer", *RE* 7 (1912), cols. 2105–2109 ; P. Schredelseker, *De Superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinant*, Heildelberg 1913, 51 ; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiana 1915, 344–372 ; A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, 161 ; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955^2,

effectivement, que depuis des temps très anciens et ce jusqu'aux premiers siècles de l'ère commune, on avait pour coutume en Grèce d'offrir des cheveux en l'honneur des divinités fluviales.[1455] Dans le monde hellénistique les Grecs offraient leurs cheveux pendant leur enfance.[1456] Les écrits de Lucien de Samosate et de Pausanias, œuvrant tous deux au II^{ème} siècle, nous enseignent, que dans certaines contrées grecques, on ne pouvait se marier, qu'après avoir offert préalablement ses cheveux aux dieux.[1457] Tant les sources littéraires qu'épigraphiques évoquent l'importance qu'occupait l'offrande des cheveux dans les honneurs rendus aux dieux guérisseurs.[1458] Pausanias rapporte également que dans la province d'Arcadie, des assassins offraient en sacrifice leur chevelure, afin d'expier leurs crimes.[1459] Dans la religion romaine, le sacrifice des cheveux est réalisé pour accoiser le courroux des dieux et de la sorte empêcher les malheurs de s'abattre sur la cité. Pétrone (mort en 65–66) stipule effectivement que lors d'une tempête en mer, il convient d'offrir des cheveux à Neptune pour atténuer le fléau.[1460] À l'instar de ce comportement religieux

---

136, 181 ; Burkert, *Greek Religion*, 70 ; C. R. Hallpike, "Hair", *The Encyclopedia of Religions* 4, M. Eliade (ed.), New York – London 1987, 156b.

[1455] Pausanias, *Descriptio Graecae – Attica*, 1, 37, 3 (trans. W. H. S. Jones, *LCL* 197–199 ; 8, 41, 3 (*LCL*, 104–105) ; J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, II, London 1898, 392–393 : "It appears to have been common among the ancient Greeks for boys or men to allow their hair to grow for a certain time and then cut it off in honour of a river-god."

[1456] Ainsi à l'époque classique à Athènes durant la fête dénommée : Apatouria. La coupe de cheveux était précédée par une libation de vin en l'honneur d'Héraklès. Puis les cheveux coupés étaient offerts à Artémis ou bien à son frère Apollon, cf. E. Pottier, M. Albert & E. Saglio, « Coma », *DAGR* 1, 2, Paris 1900 [réimp. Graz 1969], 1358a ; Rouse, (*Supra*, n. 1442), 241–242.

[1457] Pausanias, *Descriptio Graecae – Attica*, 1, 43, 4 (trans. W. H. S. Jones, *LCL*, 232–233) ; Lucien de Samostae, *de Dea Syria*, 60 (trans. W. H. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976, 59). Il semblerait néanmoins que cet usage n'existait pas dans la religion romaine, puisque lors d'une des cérémonies du mariage romain (*Matrimonium*) les femmes changeaient de coiffure. Dès lors, leur coupe de cheveux transformée, était composée de six parties (*sex crines*) rattachées les unes aux autres avec des petits bouts de tissu placé au sommet de la tête, cette coiffure se nommait : *Tutulus*, cf. Pottier et al., (*Supra*, 1456), 1367. Il semblerait que les Romaines, contrairement aux femmes grecques, n'avaient pas pour habitude de sacrifier des cheveux en l'honneur des dieux avant l'union nuptiale.

[1458] Cf. par exemple, Pausanias, *Descriptio Graecae – Corinth*, 2, 11, 6 (trans. W. H. S. Jones, *LCL*, 306–307) ; *IG*, XII, 5, 173–176 ; G. Deschamps & G. Cousin, « Inscriptions du temple de Zeus Panamaros », *BCH* 11 (1887), 390 ; P. Roussel, « Les mystères de Panamara », *BCH* 51 (1927), 126.

[1459] Pausanias, *Descriptio Graecae – Arcadia*, 8, 34, 3 (trans. W. H. S. Jones, *LCL*, 70–71).

[1460] Pétrone, 104 ; Pottier et al., (*Supra*, n. 1456), 1371 ; 1367.

illustratif des instants de détresse, on notera l'attitude des femmes romaines à l'approche des armées d'Hannibal (247–183 a. C. env.), lesquelles avec précipitation balayèrent avec leurs cheveux l'entrée des temples, espérant sans doute ainsi, éviter le pire.[1461]

Claudius Claudianus (370–410), surnommé "l'ultime poète de la Rome antique", fit part d'une coutume semblable, ce qui prouve, peut-être, la persistance de cet usage jusqu'à l'époque byzantine.[1462] Dans la vie quotidienne, les Romains avaient, semble-t-il, l'usage d'offrir leur première coupe de cheveux aux dieux.[1463] Ils offraient aussi leur barbe en l'honneur des divinités dans une fête dénommée *depositio barbae*.[1464] Les empereurs Auguste, Caligula, Néron offrirent effectivement leur première barbe aux dieux.[1465] Signalons encore que les Romains, aussi bien au temps de la République qu'à l'époque de l'empire, célébraient l'offrande de la barbe en l'honneur de *Fortuna Barbata*.[1466]

En dépit du fait que ces sources, et surtout celles attestant l'offrande de la barbe chez les empereurs, relèvent souvent de festivités publiques, il semble que ce rite de passage était aussi en vogue chez les particuliers,[1467] ce qui *a priori* pourrait corroborer les affirmations de la *Mishna*, selon laquelle cette fête relève du domaine privé. Toutefois,

---

[1461] Polybe, *Historiae*, 9, 6, 3 (trans. W. R. Paton, *LCL*, 13–15) ; Tite-Live, *Historia Romana*, 26, 9, 7 (trans. F. G. Moore, *LCL*, 32–33).

[1462] Claudius claudianus, *Carminum Minorum Corpusculum – Laus Serenae*, 30 (29), 224 (trans. M. Platnauer, *LCL*, 254–255).

[1463] Censorinus, *De die natali*, 1, 10.

[1464] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 439 ; J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*, Paris 1990[5], 190–191

[1465] Dion Cassius, *Historia Romana*, 48, 34, 3 (trans. E. Cary, *LCL*, 290–291) ; Suétone, *Gaius Caligula*, 10 ; Idem, *Nero*, 12. Rapportons aussi le cas de Marcellus qui se rasa la barbe pour la première fois en l'an 25 a. C. au moment où il partit guerroyer, cf. Crinagoras, *Anth.*, VI, 161, 3–4.

[1466] Champeaux, (*Supra*, n. 252), 400 ; R. Turcan, *Rome et ses dieux*, Paris 1998, 40.

[1467] Sur une épitaphe découverte à Rome, des parents notifient que leur fils décéda alors qu'il venait tout juste d'offrir sa barbe à l'âge de vingt-trois ans, cf. *NdS* (1900), 578. Si les riches plaçaient leur barbe dans un écrin en or (comme l'affranchi Trimalcion lequel conserva la sienne, dans Pétrone, 29 : « et pyxis aurea non pusilla in qua barbam ipsius conditam esse dicebant ») les modestes gens gardaient visiblement la leur dans des étuis en verre, ainsi que l'atteste une trouvaille faite à la *Via Salaria* en 1832, cf. H. Leclercq, "Barbe", in : H. Leclercq & F. Cabrol (éds.), *DALC* II. 1, Paris 1925, 480 n. 12. Il convient aussi de souligner que selon Pétrone, 73, 6 le jour où les Romains rasaient pour la première fois la barbe en l'honneur des dieux, était un jour de fête appelé : *Barbatoria*. Voir également W. Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*,[3] I, London 1891, 286 : "The first time of shaving was regarded as the beginning of manhood, and the day on which this took place was celebrated as festival (Juv. Sat. III, 186). There was no particular time fixed for

plusieurs éléments nous incitent à penser que les Rabbins n'évoquèrent pas un rite gréco-romain, en proscrivant la tenue de relations commerciales avec les païens lors du jour du rasage de la barbe et de la houppe.

Étymologiquement parlant, il faut noter que le terme בלורית n'est pas grec mais bien sémitique ainsi que nous l'avons déjà relevé. Ceci est important, car Lieberman a bien montré que lorsque les Rabbins utilisent un vocable grec pour désigner un élément précis, alors qu'un terme hébraïque ou araméen aurait pu faire la même description, cela implique que les Sages voulurent faire passer à leur public la connotation culturelle gréco-romaine de l'élément en question, que le terme sémitique n'aurait pu pleinement véhiculer.[1468] Inversement, on dira que si les Rabbins emploient précisément un terme sémitique pour décrire un phénomène qui est également connue dans la culture gréco-romaine environnante, cela signifie que ceux-ci pensaient à une coutume sémitique et non occidentale. Ainsi, lorsque les Rabbins évoquèrent la coutume des païens de se raser le devant de la tête tout en laissant pousser les cheveux à l'arrière du crane, ils utilisèrent le terme de קומי[1469] qui n'est autre que la translittération du terme grec κόμη ou du latin : coma, ainsi que le démontrèrent magistralement les chercheurs, notamment Lieberman.[1470] Autrement dit, les Sages utilisèrent un vocable grec pour traiter d'une coutume gréco-romaine. Par analogie, l'emploi du cryptogramme sémitique בלורית, suggère que les Rabbins avaient en vue, en l'occurrence, un phénomène religieux sémitique. Ensuite, il est à remarquer que selon certaines sources littéraires gréco-romaines, les cheveux représentent une souillure et par conséquent semblent ne pas avoir

---

this to be done. Usually, however, it was when the young Roman assumed the *toga virilis*. The hair cut off on such occasions was consecrated to some god."

[1468] S. Lieberman, "Kalos Kilousin", in : Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 433. (héb) ; E. E. Urbach, "Kilous – From Lieberman about Lieberman", in : *Researches in Talmudic Literature – A Study Conference in Honour of the Eightieth Birthday of Shaul Lieberman Held 13–14 June 1978*, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1983, 8. (héb.) ; A. Tropper, 'Roman Contexts in Jewish Texts : On *Diatagma* and *Prostagma* in Rabbinic Literature', *JQR* 95 (2005), 207.

[1469] *Tosefta Shabbat*, 6, 1 (éd. Lieberman, 22) : « אילו דברים מדרכי האמורי : המספר קומי והעושה בלרית », traduction : « Voici les éléments qui sont des coutumes amorites : se couper les cheveux et entretenir une houppe ».

[1470] Jastrow, *Dictionary*, 1333 : ". . . the gentile fashion of cutting and wearing the hair . . . to trim the front of the hair like a fringe on the foregead (capronae) and let the curls hang down on the temples" ; Lieberman, (*Supra*, n. 1445), 81 ; Hadas-Lebel, "Le paganisme à travers les sources rabbiniques", 457 n. 298.

pu faire partie du culte grec ou romain.[1471] Il n'est donc pas impossible de supputer que les exemples rapportés en amont, ne soient pas *in extenso* révélateurs d'une conjoncture religieuse somme toute assez complexe. Le dernier élément qui nous incite à penser que la fête mentionnée par les Rabbins n'est pas de nature gréco-romaine, réside dans le fait que, jusqu'à ce jour, aucune source littéraire ou archéologique ne prouve, à notre connaissance, l'existence d'une telle coutume en Palestine romaine en corrélation avec un culte gréco-romain. Cette dernière argumentation invalide aussi une autre éventualité, celle des cultes égyptiens, nonobstant le fait que la coutume de se couper les cheveux et de se raser la barbe en l'honneur de divinités égyptiennes, ait également existé.[1472] Il est fort improbable

---

[1471] Hésiode, *Opera et Dies*, 742f (trans. H. G. Evelyn-White, *LCL*, 56–57 & n. 2). Selon Hésiode les cheveux, en raison de leur impureté sont incompatibles avec la fête qui symbolise la pureté par excellence. Jamblique (245–326 env.) élargit les dires d'Hésiode, en reconstituant la vie de Pythagore, philosophe pré-platonicien vivant au VI[ème] siècle a. C., en affirmant comme il suit, cf. Idem, *De vita pythagorica liber*, 28 (trans. G. Clarck, Liverpool University Press 1989, 68) : "One should not have hair or nails trimmed at a festival, because we should not advance our own interest by neglecting the rule of the gods." Les dieux grecs ont donc en horreur les cheveux, et que dire des prêtres romains qui se rasaient la tête avant d'exercer leur sacerdoce, non pas pour honorer les dieux mais au contraire pour ne pas les offenser, cf. Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, 10, 15 (trad. R. Marache, *Les Belles-Lettres*, II, Paris 1978, 167) Il est vrai qu'il s'agit ici du *Flamen Dialis* qui avait un régime sacerdotal très particulier, toutefois, Plutarque se base sur les dires de Platon et d'Hésiode susmentionnés pour expliquer la raison pour laquelle les prêtres ne doivent pas établir de contact enre les cheveux et le sacré, cf. Idem, *Moralia – De Iside et Osiride*, 4–5 (trans. F. Babbitt, *LCL*, 12–15) : "It is true that most people are un-aware of this very ordinary and minor matter : the reason why priests remove their hair and wear linen garments . . . But for all this there is only one true reason, which is to be found in the words of Plato : 'for the Impure to touch the Pure is contrary to divine ordinance'. No surplus left over from food and no excrementitious matter is pure and clean ; and it is from forms of surplus that wool, fur, hair and nails originate and grow. So it would be ridiculous that these persons in their holy living should remove their own hair by shaving and making their body smooth all over, and then should put on and wear the hair of domestic animals. We should believe that when Hesiod said . . . he was teaching that men should be clean of such things when they keep high festival, and they should not amid the actual ceremonies engage in cleaning away and removing any sort of surplus matter."

[1472] Cf. Pline, *Historia Naturalis*, 13, 51, 142 (trans. H. Rackham, *LCL*, 182–183) ; Plutarque, *De facie quae in orbe Lunae*, 939d (trans. H. Cherniss & W. C. Helmbold, *LCL*, 172–173 & n. a) ; Lucien, *De Sacrificibus*, 15 (trans. A. M. Harmon, *LCL*, 170–171) ; Idem, *de Dea Syria*, 6–7 (trans. H. W. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976, 12–15) ; F. Wiesler, "Über Haaropfer", *Philologus* 9 (1854), 711–715 ; E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969, 576–583, no 166 ; D. B. Thompson, *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience*, Oxford 1973, 61 ; Dunand,

que les Rabbins évoquèrent une coutume égyptienne, en raison du peu de renommée dont jouirent les cultes égyptiens en Palestine romaine et de l'absence de preuve confirmant une telle coutume dans le pays.[1473]

Il nous semble là encore que les Rabbins firent référence à un culte privé représentatif des cultes ancestraux autochtones, à savoir ceux de Syrie et de Phénicie. F. Cumont signalait déjà au début du XX^{ème} siècle que le fait de se raser la tête était extrêmement répandu dans l'ensemble des cultes orientaux.[1474] On remarquera avec intérêt ce phénomène dans les cultes arabo-syriens. Les chercheurs qui étudièrent l'expression tannaïtique יום תינלחת זקנו ובלוריתו occultèrent involontairement deux travaux de recherche, aujourd'hui certes anciens, mais aucunement obsolètes pour autant, traitant principalement du sacrifice des cheveux chez les Arabes pré-islamiques.[1475] Le célèbre orientaliste, I. Goldziher, montra effectivement à la fin du XIX^{ème} siècle, que chez les Nabatéens on ne pouvait s'approcher du dieu sans se raser la tête au préalable. Il rapporta des sources arabes et grecques, notamment Hérodote, III, 8, stipulant que les Arabes se rasaient la barbe en l'honneur du dieu Orotal.[1476] Se raser la tête était une obligation chez les Nabatéens endeuillés. Goldziher fit aussi remarquer que les femmes musulmanes, habitant la rive orientale du Jourdain, avaient toujours pour coutume au XIX^{ème} siècle de poser des mèches de cheveux sur les tombes des saints.[1477] Des sources arabes stipulent que le rasage de la tête précédait toujours la sortie au combat et que cela occasionnait l'accomplissement d'une festivité.[1478]

(*Supra*, n. 739), 38–39 ; G. Ronchi, *Lexicon theonymon*, III, Milano 1976, 546 ; G. Nachtergael, « la chevelure d'Isis », *AC* 50 (1981), 589 n. 26 ; F. Le Corsu, *Isis – Mythe et mystères*, Paris 1977, 143 ; G. Griffith, "Notes and News", *JEA* 2 (1915), 253–254 ; Ch. Desroches-Noblecourt, « Une coutume égyptienne méconnue », *BIFAO* 45 (1947), 185–232 ; S. Blackman, "An Ancient Egyptian Custom Illustrated by a Modern Survival", *Man* 25 (1925), 65–67 ; V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Kanbenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn 1957, 64–104. Et al.

[1473] Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 10–18 ; 87 ; 197–203. (héb.)

[1474] F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929^{4}, 219 n. 46.

[1475] I. Goldziher, « Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes », *RHR* 10 (1884), 351–352 ; Idem, « Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes », *RHR* 14 (1886), 49–52.

[1476] Goldziher, (*Ibid. – I^{ère} publication*), 352.

[1477] Goldziher, (*Ibid. – I^{ère} publication*), 50. Il nous renvoie à l'ouvrage suivant : S. Merill, *East of the Jordan – A Record of Travel and Observation in the Countries of Moab, Gilead and Bashan*, London 1881, 511.

[1478] Goldziher, (*Ibid. – II^{ème} publication)*, 51–52.

La coutume de se raser la tête et la barbe en l'honneur de divinités païennes fut aussi en vogue dans les cultes syro-phéniciens au temps de l'empire romain. Une inscription du III[ème] siècle découverte à Héliopolis-Baalbek, nous apprend que les adeptes d'Aphrodite, à savoir Venus Heliopolitana, lui offrent leur barbe en sacrifice.[1479] Macrobe écrit que les hommes qui portaient la statue de Jupiter héliopolitain avaient tous la tête rasée.[1480] C'est en se basant sur ces documents que Y. Hajjar conclut à l'existence de barbiers sacrés à Baalbek.[1481] Cette conclusion est, en outre, confirmée par le fait que des barbiers semblables sont connues de sources épigraphiqes excavées dans les vestiges du temple de l'Astarté phénicienne situé à Kition à Chypre,[1482] ainsi que dans le monde punique.[1483] Il semblerait que les pélerins se rendant à Hiérapolis-Mabbog en Syrie se rasaient les tête et les sourcils.[1484] À Palmyre, les reliefs décrivant des prêtres les présentent aussi avec la tête rasée.[1485] Il semblerait que le rasage de la tête fut très populaire en Syrie, et pas uniquement chez les prêtres, ainsi que suggère le fait que Paul de Tarse se rasa la tête avant de s'embarquer pour la Syrie,[1486] assurément pour ressembler à n'importe quel syrien, afin d'éviter tout danger.

Ceci prouve que la coutume de se raser la tête chez les voisins immédiats des Juifs de Palestine était très fréquente. Ainsi que nous l'avons montré à maintes reprises dans cette étude les connaissances des Rabbins sur le paganisme ambiant sont essentiellement axées sur les cultes syriens et arabes. Il semblerait là encore que ce sont des cultes syriens et/ou arabes qui motivèrent les Rabbins pour inter-

---

[1479] J. P. Rey-Coquais, *IGLS*, VI, Paris 1967, 64–65 no 2733 : « Ἀγαθῇ Τύχη, ἔτους ασοτ' Λῴου β', κάτοχοι CΡΒΟΛΛΟC Ἀφροδείτης ἐν σπείρᾳ ἔθ[η]καν τοὺς πώγων[ας]. . . », 65 : « A la bonne fortune : l'an 371, le second jour de Lôos, les *katochoi* – dans le thiase d'Aphrodite ont déposé les barbes. » ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I, Leiden 1977, 90ff, no 78.

[1480] Macrobe, *Saturnalia*, 1, 23, 13 ; Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, II, Leiden 1977, 439ff ; 448 no 331.

[1481] Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, III, Montréal 1985, 262.

[1482] *CIS*, I, n° 86 ; A. Dupont-Sommer, "La déesse Astarté – La chypriote", *CRAI* (1979), 692.

[1483] *CIS*, I, n° 257.

[1484] Lucien, *de Dea Syria*, 55 (trans. H. W. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976, 56–57).

[1485] H. Ingholt, "Palmyrene Sculptures in Beirut", *Berytus* 1 (1934), 34–35 ; H. Seyrig, "Inscriptions grecques de l'agora de Palmyre", *Syria* 22 (1941), 268 & n. 3 (= Idem, *Antiquités syriennes*, III, Paris 1946, 212).

[1486] Paul, *Actes*, 18, 18.

dire cette commémoration. À ce niveau de la démonstration, il convient de rappeler que la seule divinité nommée par les Sages, en l'honneur de laquelle on offrait des cheveux, est précisément une ancienne divinité orientale : Kamosh.[1487]

7.4. Le païen qui a fait un banquet pour son fils et le banquet cultuel

Parmi les fêtes privées mentionnées par la *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 3, on doit prendre en considération « le banquet réalisé pour le fils » (עכו"ם שעשה משתה לבנו). Les Sages de la *Mishna* et du *Talmud* évoquent maintes fois le cas du Juif organisant un festin pour son fils.[1488] Dans l'immense majorité des cas il s'agit d'un banquet pour célébrer les noces du jeune homme juif.[1489] Lorsque les Sages traitent du banquet organisé par un païen pour son fils, ils considèrent également qu'il s'agit d'un banquet pour célébrer une union nuptiale. Ainsi par exemple, nous lisons dans la *Tosefta* :

[1487] *Mekhilta de Rashbi sur Exd.*, 20, 5 (éd. Hoffmann, 105). Le culte de cette ancienne divinité persista en Palestine romaine, cf. (*Supra*, n. 1123). Ce culte est donc attesté dans une région sous influence cultuelle arabo-syrienne. Il est par conséquent logique de relier la coutume d'offrir des cheveux à Kamosh avec l'ensemble du milieu religieux syrien où l'on rencontre un phénomène similaire. On pourrait donc conjecturer, que lorsque les Tannaïm parlèrent du jour du rasage de la barbe et de la coupe de la houppe, ils faisaient, avant tout, référence à un commémoration païenne d'origine arabo-syrienne, à l'instar du rappel d'un rite analogue en l'honneur de Kamosh dans un Midrash contemporain de notre *Mishna*. Il nous semble par conséquent qu'il faille réfuter les allégations de Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 131 n. 36 : « This (= l'offrande pour Kamosh) should not be confused with Graeco-Roman customs ; see *Mishnah ʿAb. Zar.* I, 3 », lesquelles découlent manifestement du fait que Lieberman pensait que « le jour du rasage de la barbe et de la coupe des cheveux » de la *Mishna* se référait à un rite gréco-romain (*Supra*, n. 1445) auquel cas il ne pouvait y avoir de lien avec le culte de Kamosh. Puisque néanmoins nous avons émis des doutes sur la nature gréco-romaine de ce rite évoqué dans la *Mishna*, il est concevable de voir en cette fête et dans l'offrande de cheveux à Kamosh, deux coutumes semblables s'inscrivant ensemble dans le cadre des cultes d'Arabie et de Syrie.

[1488] *Mishna Hala*, 2, 7 ; *Mishna Keritout*, 3, 7 ; *Mishna Neg'aïm*, 3, 2 ; *Tosefta Shevi'it*, 5, 10 (éd. Lieberman, 187–188) ; *Tosefta Shabbat*, 7, 9 (éd. Lieberman, 26) ; *Tosefta Baba Qamma*, 8, 11 (éd. Lieberman, 39) ; *TJ Berakhot*, 6, 8 (10d) ; *TB Shabbat*, 67b ; *TB Éruvin*, 81a ; *TB Mo'ed Qatan*, 7b ; *TB Baba Qamma*, 79b ; *TB Makkot*, 14a ; *TB Hulin*, 91b. Et al.

[1489] L'expression, désignant les sept jours de bénédictions après le mariage juif, qui est récurrente dans la littérature rabbinique est, la suivante : שבעת ימי המשתה, à savoir : les sept jours du festin, cf. *TB Ketoubot*, 4a. Et al.

ר' שמעון בן אלעזר(ר) אומ(ר) : ישר(אל) שבחוצה לארץ עובדי עבודה זרה הן. כיז צד? נוי שעשה משתה לבנו והלך וזימן את כל היהודים היושבים בעירו, אף על פי שהן אוכלין ושותין משלהן ושמש שלהן עומד ומשמש עליהן, עובדי עבודה זרה הן שנאמר : 'וקרא לך ואכלת מזבחו' (שמות לד טו)

Traduction : « R. Shim'on b. Éléazar dit : les Juifs résidant en dehors de la terre d'Israël sont des idolâtres. Comment cela ? [Si] un païen organise un festin pour son fils et s'en va inviter tous les Juifs qui résident dans sa ville. Bien qu'ils mangent et boivent leur propre mets [et boissons], que leur serviteur se tient debout auprès d'eux et les sert [probablement le vin], ce sont [tout de même] des idolâtres ainsi qu'il est dit : « Il t'appellera et tu consommeras de son sacrifice » (*Exd.* 34, 15) »[1490]

Le banquet nuptial, en l'honneur du fils, est donc considéré par les Rabbins comme un événement à connotation païenne avérée, auquel des Juifs semblent avoir participé. Il est important néanmoins de souligner qu'en dépit du fait que la version babylonienne de la *Mishna ʿAvoda Zara* 1, 3 évoque le cas du banquet nuptial, la *Tosefta* ne rend compte, quant à elle, que du banquet d'un païen. יחיד אפילו יום) (אסור . . . המשתה שלו, sans rappeler le fils.[1491] Autrement dit, la *Tosefta* interdit à un Juif d'entretenir des rapports économiques avec le païen le jour où il consacre un festin en l'honneur d'une quelconque divinité sans rapport avec le banquet accompagnant les noces.[1492] Le Talmud de Jérusalem rapporte une anecdote illustrant les Juifs de Gadara qui demandèrent à R. Ami (III^{ème} siècle) s'il était permis d'assister au banquet des païens (יום משתה של נוים מהו?). R. Ami était d'avis d'autoriser la participation pour préserver les relations de bon voisinage interethnique (מפני דרכי שלום). R. [A]bba leur dit alors que le Tanna R. ʿHiyya (II^{ème}–III^{ème} siècles) avait déjà promulgué que le

---

[1490] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 4, 6 (éd. Zuckermandel, 466), *ARN*, 26 (I^{ère} version – éd. Schechter, 82), *TB ʿAvoda Zara*, 8a ; *Yalkout Shim'oni sur Exd.*, 400. Dans cette dernière version le texte ne mentionne pas le non-Juif mais un samaritain (כותי). La mention de ce cuthéen est manifestement erronée en comparaison des variantes bien plus anciennes.

[1491] *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 4 (éd. Zuckermandel, 460). Il est intéressant de voir qu'en *TJ ʿAvoda Zara* 1, 3 (39c) le Talmud rapporte une *baraïta* stipulant משתהו » « ומשתה בנו אסורה, traduction : « Son banquet et celui de son fils sont interdits ». Autrement exprimé, cette *baraïta* concilie la *Mishna* et la *Tosefta*. Toutefois, le premier banquet proscrit est, là encore, celui du païen comme dans la *Tosefta*.

[1492] Dans la *Tosefta*, le banquet nuptial en l'honneur du fils n'est jamais mentionné. Il est d'ailleurs paradoxalement autorisé à un Juif de vendre un coq blanc spécifiquement demandé par le païen, pour les noces de son fils, cf. *Tosefta ʿAvoda Zara*, 1, 21 (éd. Zuckermandel, 462). Cela demande étude.

banquet des païens est interdit aux Juifs (יום משתה של נוים אסור). R. Ami dit alors : « Si R. [A]bba n'avait pas été là, nous aurions dû autoriser leur idolâtrie, et loué soit-celui qui nous a éloigné d'eux. (אילולי ר' בא היה לנו להתיר עבודה זרה שלהן וברוך שריחקנו מהם) ».[1493] Ce texte montre indubitablement la profonde fusion sociale entre Juifs et païens dans une des cités importantes de la Décapole, Gadara, à tel point que les Juifs étaient désireux de participer au banquet qui ne fut autre qu'une manifestation païenne de nature cultuelle. Ce banquet ne semble avoir eu, en outre, que peu de choses en commun avec le banquet nuptial envisagé par la *Mishna*. Il répond davantage à la définition proposée par la *Tosefta*. Au cours d'un dialogue entre R. Méir (II[ème] siècle) et un dignitaire romain anonyme, le Sage juif stipule que les Juifs s'assimilent en participant aux banquets, probablement de leurs voisins païens.[1494] Le banquet en l'honneur du mariage du fils est connu des sources grecques et romaines.[1495] Hormis ceci, les religions païennes incluent ordinairement dans leurs rituels, différents banquets. Le banquet sacré fait partie des cultes grecs et romains,[1496] d'Isis et de Sérapis,[1497] d'Athéna et d'Apollon,[1498] des cultes cariens,[1499] corinthiens,[1500] de ceux de Cybèle et d'Attis,[1501] de celui de Jupiter dolichénien.[1502] Le banquet occupe une place prépondérante à Palmyre où les tessères l'immortalisent à la gloire des dieux palmyréniens.[1503] Des salles de banquet

---

[1493] *TJ Demaï*, 4, 3 (24a) ; *TJ Guittin*, 5, 9 (47c) ; *TJ ʿAvoda Zara* 1, 3 (39c).

[1494] *Sifri DeAgadetha sur Esth.* – *Midrash Panim Aherim*, 2, 6 (éd. Buber, 41a).

[1495] Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques », 441 & n. 212–213.

[1496] A. Frickenhaus, "Griechische Banketthäuser", *JDAI* 32 (1917), 114–133 ; E. Will, « Banquets et salles de banquets dans les cultes de la Grèce et de l'Empire romain », in : *Mélanges P. Collart*, Paris 1976, 353–362.

[1497] Apulée, *Metamorphosii*, 11, 24 (trad. P. Vallette, *Les Belles-Lettres*, Paris 1956, 161) ; *Ibid.*, 27 ; (*Ibid.*, 164) ; H. C. Youtie, "The *Kline* of Sarapis", *HTR* 41 (1948), 9–29 ; F. Sokolowski, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris 1955, 98–104 ; Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et romaine*, Paris 1970, 465.

[1498] Youtie, *Ibid.*, 19 n. 43 ; Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris 1922, 53 ; 193–194.

[1499] A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958, index, s. v. "Banquets rituels".

[1500] N. Bookidis, "Ritual Dining at Corinth", in : N. Marinatos & R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries – New Approaches*, London – New York 1994, 45–61.

[1501] Graillot, (*Supra*, n. 226), 88–91.

[1502] P. Merlat, *Jupiter Dolichenus – Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960, 198–202.

[1503] H. Seyrig, "Les tessères palmyréniennes et le banquet rituel", in : *Mémoire Lagrange*, Paris 1940, 51–58 [= Idem, *Scripta Varia*, E. Will (éd.), Paris 1985, 313–320] ;

furent découvertes à Doura-Europos dans les sanctuaires d'Artémis-Azzanathkona,[1504] d'Adonis,[1505] de Zeus Kyrios[1506] et de Jupiter dolichénien.[1507] À Pétra également, les sources archéologiques attestent l'existence de banquets cultuels à l'époque romaine.[1508] On rencontre aussi ce phénomène à Khirbet Tannour.[1509] Pendant l'initiation aux mystères de Mithra, les mystes devaient prendre part à un banquet cultuel.[1510] On se contentera de ces quelques exemples qui ne sont de loin pas exhaustifs. Toutefois, ils montrent que dans l'antiquité la notion de banquet était extrêmement répandue dans la quasi totalité des cultes païens, qui existaient notamment en Palestine romaine et dans les régions voisines. La multiplicité de ces manifestations culinaires à connotation religieuse, semble avoir été à la base de l'interdit rabbinique, d'autant plus que le banquet des païens était susceptible d'attirer nombre de Juifs en son sein comme à Gadara ainsi que le prouvent les textes talmudiques susmentionnés.

7.5. Fêtes du Nil, du Maïoumas, des Mithrakana

Pour conclure ce chapitre sur les fêtes païennes connues des Rabbins, on signalera aussi la fête du Nil qui est rapportée dans la littérature midrashique en rapport avec Joseph, le fils de Jacob qui dans l'his-

---

D. Schlumberger, *La palmyrène du Nord-Ouest*, Paris 1951, 101–105 ; J. T. Milik, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine*, BAH 92, Paris 1972, 108ff ; 188ff ; 239ff ; 300ff. Selon Seyrig, il faut différencier à Palmyre les banquets cultuels auxquels participaient essentiellement les prêtres, des repas pris en l'honneur des morts, éternisés sur des reliefs (contra F. Cumont, *Le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, 421), cf. H. Seyrig, « Le repas des morts et le "banquet funèbre" à Palmyre », *AAS* 1 (1951), 1–11 [= Idem, *Scripta Varia*, 323–331].

[1504] C. Hopkins, *Excavations at Dura-Europos – Preliminary Reports*, V, New Haven 1934, 131ff & pl. III.

[1505] F. E. Brown, *Excavations at Dura-Europos – Preliminary Reports*, VII–VIII, New Haven 1939, 140 ; 147 ; 157.

[1506] *Ibid.*, 287 & fig. 77.

[1507] Idem, *Excavations at Dura-Europos – Preliminary Reports*, IV, 3, New Haven 1952, 97ff & fig. 10.

[1508] G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligtümer*, Berlin 1908, 89–92 : « Opfermahlstätten und Festäle ».

[1509] N. Glueck, "The Early History of a Nabataean Temple (Khirbet et-Tannur)", *BASOR* 69 (1938), 14–16.

[1510] J. P. Kane, "The Mithraic Cult-Meal and its Greek and Roman Environment", in : J. Hinnels (ed.), *Mithraic Studies – Proceedings of the First International Congree of Mithraic Studies*, 2, Manchester 1975, 313–351.

toire de la femme de Potiphar (*Gen.* 39, 11) refusa ses avances alors qu'il n'y avait personne au sein du palais. Où se trouvait tout le monde s'interroge donc le Midrash ? R. Judah et R. Néhémia (II^{ème} siècle) prétendirent que c'était le jour de la fête du Nil, où plutôt « le jour du théâtre du Nil » (יום טיאטרון של נילוס היה),[1511] expliquant ainsi la vacuité des lieux. M. Sachs fut le premier à proposer une interprétation historique de ce passage midrashique. Il retient essentiellement la version tardive du *Yalkout Shim'oni*, laquelle évoque « l'augmentation » du Nil (יום נידול נילוס היה), faisant, selon cet auteur, référence aux festivités marquant les crues périodiques du Nil surtout au mois de Juillet (Νειλῶα).[1512] Toutefois S. T. Lachs a judicieusement montré que la version du *Yalkout* est non seulement la plus tardive, mais ne trouve, de surcroît, aucun écho dans les plus anciennes variantes de ce texte midrashique.[1513] Selon ce critique, la fête à laquelle les Tannaïm firent allusion dans ce texte, est liée, au contraire, à la décrue du Nil, qui fut célébrée entre le six et seize août de chaque année, laquelle donnait lieu notamment à des représentations théâtrales,[1514] ce qui confirmerait la majorité des versions marquant « le jour du théâtre du Nil ». Le Nil en effet fut considéré de tout temps par les Égyptiens comme une divinité primordiale car dispensatrice de fertilité, qu'il incombe d'adorer absolument.[1515] Ceci est aussi valable à l'époque hellénistique et romaine où nombre de sources épigraphiques démontrent l'ampleur de la vénération dont bénéficiait le célèbre fleuve.[1516] Il semblerait qu'à l'époque du

---

[1511] *Cant. Rabba*, 1, 1 (éd. Dunsky, 1) ; *Gen. Rabba*, 87, 11 (éd. Theodor-Albeck, 1071–1072) : « יום ניבול לנילוס היה » ; *Exd. Rabba*, 11, 1 (éd. Shinan, 235) : « יום ניבול וויבול היה, יום תיאטרון של נילוס » ; *Midrash Tan'huma Vayechev*, 9 (édition imprimée de Varsovie) : « יום זבוחו של נילוס » ; *Pesikta Rabbati*, 6 (éd. Friedmann, 23a) : « תנא דבי ר' ישמעאל : אותו יום זבול נילוס היה והכל יצאו לזיבול נילוס » ; *TB Sota*, 36b : « היום יום חגם היה והלכו כולן לבית עבודה זרה שלהם והיא אמרה להן: חולה היא. . . » ; *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 146 : « יום נידול נילוס היה ». Les termes de חג ניבול, זיבול, זיבוח, désignent tous une fête en l'honneur du Nil, durant laquelle on sacrifiait au dieu probablement lors d'une représentation théâtrale.

[1512] M. Sachs, *Beiträge zur Sprach und Alterthumsforschung aus jüdischen Quellen*, II, Berlin 1854, 101.

[1513] S. T. Lachs, "An Egyptian Festival in Canticles Rabba", *JQR* 46 (1960), 53.

[1514] *Ibid.* : "This was the most joyous festival of the Egyptian celebrations and fits most of the descriptions in our accounts."

[1515] P. Vernus & J. Yoyotte, *Les Pharaons*, Paris 1988, 93. Et al.

[1516] W. Dittemberger, *Orientis Graecis Insriptionis Selectae*, I, Hildesheim 1960, n° 168 ; 654 ; A. Bernand, *De Thèbes à Syène*, Paris 1989, 328 n° 244 ; E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines de Philae II – Haut et Bas Empire*, Paris 1969, n° 128 ;

haut-empire romain eurent lieu de nombreuses festivités en l'honneur du Nil,[1517] comprenant des processions en grande pompe avec la statue du Nil placée en tête.[1518] Au II[ème] et III[ème] siècles des jeux furent célébrés pour le Nil ainsi que l'attestent des sources papyrologiques.[1519] Un papyrus en date du III[ème] siècle évoque aussi le sacrifice de veaux en l'honneur du Nil.[1520] Ces paypri nous permettent sans doute de concilier les différentes versions rabbiniques concernant cette fête. Les jeux appuyant l'ambiance ludique de la commémoration correspondent fort bien à l'expression rabbinique : « יום טיאטרון (תיאטרון) של נילוס » ; les sacrifices en l'honneur du dieu concordent, quant à eux, aux dires des Rabbins : « יום זבוחו (זבול) של נילוס ». On peut donc conjecturer que chacune des différentes variantes de ce texte mettent en relief un aspect de la fête en l'honneur du Nil. Puisque nous nous intéressons aux connaissances des Rabbins concernant le paganisme, il convient de s'interroger sur l'origine de l'information de R. Judah et de R. Néhémia, œuvrant au II[ème] siècle en Palestine, à propos de ce culte. S'agissait-il d'une nouvelle recueillie directement en Égypte ou bien ailleurs, notamment en Palestine ? Nous avons déjà évoqué précédemment le fait que R. Judah b. Ilaï était réputé pour posséder de sérieuses connaissances sur l'Égypte.[1521] Toutefois, on peut conjecturer que les affirmations de ces deux Tannaïm de la terre d'Israël à propos de la fête du Nil provenaient de Palestine, où le fleuve mythique était probablement connu sous une optique païenne et peut-être cultuelle.[1522] Signalons enfin que les

---

D. Bonneau, "La divinité du Nil sous le principat en Égypte", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 5, Berlin – New York 1995, 3200–3201.

[1517] D. Bonneau, *La crue du Nil – Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. – 641 ap. J. C.)*, Paris 1964, 361–420.

[1518] *P. Oxy*., III, 519, 10.

[1519] *P. Oxy*., VII, 1050, 3.

[1520] *P. Oxy*., IX, 1211, 3 ; *P. Oxy*., XXXI, 2553, 25.

[1521] Cf. *Supra*, n. 716.

[1522] Eusèbe dans son *Praeparatio Evangelica*, VII, 13 rapporte au nom de Philon d'Alexandrie la définition du crocodile qui « est né et se nourrit dans le très saint Nil ». Il n'est pas impossible que ses affirmations reflètent davantage les opinions de l'évêque de Césarée-Maritime plutôt que celle de Philon, cf. Bonneau, (*Supra*, n. 1516), 3201–3202 ; Meslin, (*Supra*, n. 537). Si tel est le cas, cela prouverait qu'en Palestine le Nil était considéré, même par un chrétien, comme une entité extrêmement sainte. Une représentation humaine du Nil apparaît clairement sur une mosaïque de Scythopolis/Beth Shean, cf. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, 185 n. 1844 (héb.), ainsi que sur deux mosaïques supplémentaires de Mempis de l'époque byzantine, où l'on trouve deux dédicaces en l'honneur du fleuve mythique, cf. *Ibid*., 185 & n. 1845. Enfin, la fête du Nil est somptueusement décrite sur une

Rabbins de Palestine romaine connaissaient également d'autres fêtes en rapport avec le culte de Dionysos, telles que le *Maïoumas*, le *Tarpout* et le *Torivès*, dont la signification historique fut déjà analysée précédemment. Bien que l'étude du paganisme perse, transparaissant particulièrement dans le Talmud de Babylone, dépasse le cadre de notre étude, il convient néanmoins de rappeler brièvement la mention de fêtes perses dans le Talmud de Jérusalem,[1523] notamment les *Mithrakana* en l'honneur de Mithra,[1524] dont le culte existait entre autre à Césarée-Maritime au III[ème] siècle,[1525] ainsi que la fête de *Nerus*[1526] qui représentait le commencement de l'été dans le calendrier sassanide. Il est

---

mosaïque byzantine de Sepphoris en Galilée, cf. E. Netzer & Z. Weiss, "Byzantine Mosaics at Sepphoris", *IMJ* 10 (1992), 75–80 ; Idem, *Sepphoris*, Jerusalem 1994, 44–52. Et al, ce qui manifestement ne pouvait pas passer inaperçue des Juifs. Malgré le fait que ces représentations sont tardives et relèvent plus de l'art antique que de l'aspect cultuel du Nil, il est permis néanmoins de supposer que parmi les polythéistes de Palestine romaine, même à une époque aussi haute que celle des Tannaïm, on considérait la divinité du Nil comme faisant intégralement partie du paganisme régional.

[1523] *TJ 'Avoda Zara*, 1, 2(3) (39c) à comparer avec *TB 'Avoda Zara*, 11b. En 1892 A. Kohut fit remarquer que le *TJ* conserve curieusement les noms de certaines fêtes persanes plus précisément que le *TB*, cf. Idem, « Les fêtes persanes et babylonienness mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem », *REJ* 24 (1892), 261 n. 2 ; 263–264. Sur l'étude de ces fêtes voir aussi : D. Oppenheim, "Die Namen der persischen und babylonischen Feste im Talmud", *MGWJ* 3 (1854), 347–352 ; S. H. Taqizadeh, "The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews", *BSOAS* 10 (1940–1942), 637–639 ; B. M. Bokser, "Brief Communications – Talmudic Names of the Iranian Festivals", *JAOS* 95 (1975), 261–262.

[1524] Sur cette fête, cf. F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris 1913 [réimp. Paris 1985], 9 & n. 5. Cumont renvoya au *TB* qui rend la version : מוהרנקי (le manuscrit espagnol donne : מוהרקני) et en déduisit la mention des *Mithrakana*. La version plus proche de ce terme (מהירקנה) du *TJ* lui était sans doute inconnue ; Turcan, (*Supra*, n. 105), 21. Sur la persistance de cette fête jusqu'en 1964 en Iran dans une secte de Zoroastres, cf. Turcan, *Ibid.*, 123.

[1525] Concernant le Mithraeum de Césarée, cf. L. M. Hopfe, "Mitharism in Syria", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2229. Sur le médaillon mithriaque qui fut découvert dans cette antre où l'on observe Mithra taurochtone, cf. R. J. Bull, "A Mithraic Medallion from Caesarea", *IEJ* 24 (1974), 185–190. Sur une source épigraphique évoquant peut-être Mithra en cette cité, cf. B. Lifshitz, "Césarée, son histoire et ses institutions", in : W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 506. Pour une lecture différente, cf. A. Negev, "Inscriptions hébraïques, grecques et latines de Césarée Maritime", *RB* 78 (1971), 258.

[1526] Kohut, (*Supra*, n. 1523), 261–262 ; D. M. Goodblatt, "The Poll Tax in Sasanian Babylonia – The Talmudic Evidence", *JESHO* 22 (1979), 275 ; I. Gafni, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era – A Social and Cultural History*, Jerusalem 1990, 157. (héb.)

peu probable que de telles fêtes aient existé en Palestine romaine, d'autant plus que ni l'effigie de Mithra ni aucun de ses attributs n'apparaissent sur les émissions monétaires de Césarée,[1527] par conséquent, il est fort probable que les Amoraïm palestiniens qui se rendaient fréquemment chez leurs confrères de Babylonie et inversement, rapportèrent en Palestine les noms de ces fêtes lesquelles, pour autant que l'on sache, ne furent pas célébrées en terre d'Israël à l'époque de la *Mishna* et du *Talmud*.

[1527] E. Friedheim, « Quelques remarques sur l'introduction du culte de Jupiter héliopolitain à Emmaüs-Nicopolis à l'époque romaine », *RB* 109, 1 (2002), 105.

ÉPILOGUE

Au terme de cette investigation, force est de reconnaître qu'il subsiste encore beaucoup de zones d'ombre. Les difficultés rencontrées par notre démarche sont dues essentiellement au fait que les sources littéraires et archéologiques, permettant de reconstituer le paganisme palestinien à l'époque impériale, sont diffuses et de loin lacunaires. Les sources talmudiques, quant à elles, ne représentent assurément pas une littérature historiographique. Ce n'est qu'au détour de textes fragmentés traitant essentiellement de *Halakha* ou de *Aggada* que les Rabbins évoquèrent la question du polythéisme. Ce traitement partiel du problème ne nous donne qu'une vision restreinte, légaliste ou moraliste, d'une réalité sociale et religieuse bien plus vaste et complexe. Notre entreprise fut au départ motivée par l'envie intense de concrétiser le souhait exprimé par S. Lieberman en ces termes :

> Many isolated items on idolatry and idol worshippers are scattered all over rabbinic literature. It would require a large volume to treat this topic.[1528]

Une fois cette étude achevée, il convient de rappeler ce qu'affirmait par ailleurs Lieberman :

> It is therefore sometimes impossible to define precisely the heathen cult they had in mind in their allusions to certain rites of idolatry[1529]

On ne pourra, certes jamais, sonder l'intégralité du savoir des hommes et des sociétés humaines du temps passé. En revanche, nous pouvons et devons, repousser sans cesse les limites de « l'impossibilité de définition ». C'est ce que nous avons tenté de faire ici. En brisant de trop confortables généralités concernant la disparition du danger du paganisme et de l'abrogation de son attraction sur le judaïsme, nous nous sommes efforcés de montrer que les religions païennes bénéficiaient encore d'une indéniable ténacité en Palestine et dans tout le milieu ambiant jusqu'à l'époque byzantine. Les sources rabbiniques postérieures à la destruction du second temple en 70, et ce

---

[1528] Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 128. Cf. également : Rosenthal, *Mishna ʿAvoda Zara*, 232 (héb.).
[1529] *Ibid.*, 138.

durant toute l'époque de la *Mishna* et du *Talmud* (I^er^–IV^ème^ siècle), dévoilent que des Juifs embrassèrent le paganisme, soit par conviction religieuse, soit par nécessité économique. Les Rabbins voulurent assurément endiguer cette réalité inadmissible à leurs yeux et polémiquèrent virulemment contre le polythéisme. Cette conjoncture historique incita beaucoup d'entre eux, à connaître en profondeur les cultes païens environnants pour savoir comment mieux les affronter le cas échéant. Notre étude a établi que les Sages connaissaient des coutumes cultuelles ayant trait aux cultes de l'eau, du Soleil et de la Lune, à tel point que certains d'entre eux connaissaient même des détails cultuels tels que la consécration d'une bipenne aux divinités anatoliennes. Ils avaient connaissance de rites caractéristiques de groupes ethniques déterminément définis, tels que les marchands arabes et leurs croyances singulières au monde des nomades. Ils connaissaient les rites de guérison en rapports avec les cultes syriens. Il semblerait que le paganisme syrien et phénicien, syncrétiquement hellénisé, était au centre des débats rabbiniques axés sur ce que les Rabbins appelaient « idolâtrie », ce qui prouve à quel point ces croyances sémitiques étaient profondément ancrées dans les consciences religieuses des polythéistes de Palestine romaine. En ce sens, l'immense littérature talmudique et midrashique est une source d'une richesse inestimable, car elle reflète la perception du substrat sémitique à l'égard des croyances et des rituels locaux qui habituellement ne sont perçus que par le prisme gréco-romain. Concernant le rapport des Rabbins vis-à-vis des fêtes païennes, nous avons tenté de montrer, que ceux-ci n'interdirent que les fêtes susceptibles d'attirer des Juifs en leur sein, ce qui présuppose une vive capacité de discernement, attentive aux évolutions religieuses en Orient romain. Ce travail a montré, en outre, que les Sages de la *Mishna* et du *Talmud* étaient profondément impliqués dans la vie quotidienne afin d'endiguer, d'adapter voire de judaïser, les influences cultuelles à même d'affecter le peuple juif et sa religion, suivant les situations et les époques ; attendu que l'objectif principal des Sages était de préserver la singularité monothéiste du peuple juif, face à la défiance d'un univers polythéiste en évolution syncrétique constante.

Il nous reste à souhaiter que la recherche historique soit continuellement gratifiée par de nouvelles découvertes qui viendront sans conteste certifier, enrichir ou modifier notre modeste contribution.

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations Bibliographiques

Avi-Yonah, *In the Days of Rome* = M. Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule – A Political History of Palestine from the Bar-Kokhba War to the Arab Conquest*, Jerusalem 1970[5] (héb.). [cet ouvrage de référence fut traduit en anglais par *The Magness Press*, the Hebrew University, Jerusalem 1984].

Burkert, *Greek Religion* = W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge (Mass.) 1985.

Elmslie, *Mishna on Idolatry* = W. A. L., *The Mishna on Idolatry – 'Aboda Zara*, J. Robinson (ed.), Text and Studies – Contributions to Biblical and Patristic Literature 8, 2, Cambridge 1911.

Flusser, "Paganism in Palestine" = D. Flusser, "Paganism in Palestine", in: S. Safrai et al. (eds.), *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, II, Amsterdam-Assen 1976, 1065–1100.

Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine* = E. Friedheim, *Pagan Cults in Roman Palestine*, Unpubl. MA Thesis, Department of Jewish History, Bar Ilan University, Ramat-Gan 1995 (héb).

Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques » = M. Hadas-Lebel, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques des II[e] et III[e] siècles – Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain », in: H. Temporini & W. Haase (eds.), *ANRW* II, 19. 2, Berlin – New York 1979, 397–485.

Jastrow, *Dictionary* = M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, London 1903 [réimp. New York 1985].

Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel* = A. Kasher, *Canaan, Philistia, Greece and Israel – Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities (332 B.C.E.–70 C.E.)*, Jerusalem 1988 (héb.).

Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* = S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine – Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II–IV Centuries C.E.*, New York 1950.[2]

Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* = S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine – Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.–IV Century C.E.*, New York 1962[2].

Patrich, *The Formation of Nabatean Art* = Patrich, J., *The Formation of Nabatean Art – Prohibition of a Graven Image among the Nabateans*, Jerusalem – Leiden – New York – København – Köln 1990.

Rosenthal, *Mishna 'Avoda Zara* = D. Rosenthal, *Mishna 'Avoda Zara – A Critical Edition*, I–II, Ph. D. Dissertation of the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1981 (héb.).

Schürer, *The History of the Jewish People* = E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ*, I–II, G. Vermes, F. Millar & M. Black (Revised & Edited by), Edinburgh 1973–1979.

Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* = D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, BAH 53, Paris 1952.

Starcky, *Pétra et la Nabatène* = J. Starcky, « Pétra et la Nabatène », in: *SdB* 7 (1966), 886–1017.

Teixidor, *The Pagan God* = J. Teixidor, *The Pagan God – Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton 1977.

Turcan, *Cultes orientaux* = R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992[2].

Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry" = E. E. Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts", *IEJ* 9. 3 (1959), 149–165; 229–245.
[Cet article est paru à l'origine en hébreu en : *EI* 5 (1958), 189–205 [réimp. dans : E. E. Urbach, *The World of the Sages – Collected Studies*, Jerusalem 1988, 125–178 (héb.); Idem, in: I. M. Gafni (ed.), *Studies in Jewish History in the Mishna and Talmud Period*, Jerusalem 1994, 392–408]. Cette publication contient certaines annotations qui furent omises de la version anglaise de l'article. Aussi, nous citons le cas échéant suivant la version hébraïque d'origine de cette étude en mentionnant précisément l'utilisation de cette version afin de ne pas égarer le lecteur.]

Sources Primaires

1. *Textes rabbiniques*

A. *Sources tannaïtiques*

Avot de Rabbi Nathan (édition critique de S. Z. Schechter, Wien 1887 [réimp. New York 1967; Jérusalem 1987]).
Mekhilta de Rabbi Ishmaël (édition critique de H. S. Horovitz [Complétée par I. A. Rabin] Frankfurt am Main 1931 [réimp. Jérusalem 1991]).
Mekhilta de Rabbi Shimon bar Yohai (édition critique de Jacob Nahum Epstein [Complétée et éditée par Ezra Zion Melamed, Jérusalem 1955]).
Michael Higger, *Otzar Haberaitot*, 7, New York 1944.
Midrash Tannaïm sur Deutéronome (édition critique de David Zvi Hoffmann, Berlin 1909 [réimp. Jérusalem 1982]).
Mishna (édition commentée et annotée par Hanokh Albeck, Jérusalem – Tel-Aviv 1969).
Sifra sur Lévitique (Torat Cohanim) (édition critique de Louis Finkelstein, New York 1993).
Sifra sur Lévitique (Torat Cohanim) (édition critique d'Abraham Weiss, Wien 1862).
Sifré et Sifré Zouta sur Nombres (édition critique de Haïm Shaul Horovitz, Leipzig 1917, [réimp. Jérusalem 1992]).
Sifri sur Deutéronome (édition critique de Louis Finkelstein, Berlin 1939 [réimp. Jérusalem 1993]).
Tosefta (pour les ordres de *Zeraïm*, *Mo'ed*, *Nashim*, on utilisera essentiellement l'édition critique de Saul Lieberman, *The Tosefta Ki-fshuta – A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, Jerusalem 1992[2] (héb.). Concernant les ordres de *Neziqin*, *Kodashim et Tohorot*, on utilisera également les travaux de Saul Lieberman, *Tosefeth Rishonim – A Commentary Based on Manuscripts of the Tosefta and Works of the Rishonim and Midrashim in Manuscripts and Rare Editions*, I–II, Jérusalem 1939 [réimp. New York – Jerusalem 1999]).
Tosefta suivant les manuscrits d'Erfurt et de Vienne [édition de Moshé Shemouel Zuckermandel, Trier 1877 [réimp. Jérusalem 1975].

B. *Sources amoraïques*

Cantiques [= *Cant.*] *Rabba* (édition critique de Shimshon Dunsky, Jérusalem – Tel-Aviv 1980).
Derekh Eretz Rabba (édition critique et annotée de Michael Higger, New York – Jérusalem 1970).
Kala Rabbati (édition critique et annotée de Michael Higger, New York 1936).
Lamentations Rabba (édition critique et annotée de Salomon Buber, Vilna 1899 [réimp. Jérusalem 1987]).

Massekhet Ketanot (Tefilin, Mezouza, Soferim, Koutim) (édition critique et annotée de Michael Higger, New York 1931–1937 [réimp. Jérusalem 1970]).
Midrash Deutéronome [= *Deut.*] *Rabba* (Edited for the first Time from the Oxford manuscript. No. 147 with an Introduction and Notes by Saul Lieberman, Jerusalem 1940 [réimp. Jérusalem 1992]).
Midrash Ecclésiaste [= *Eccl.*] *Rabba* [édition annotée du Makhon Ha-Midrash Ha-Mevouar, Jérusalem 1993].
Midrash Exode [= *Exd.*] *Rabba* [édition critique et annotée d'Avigdor Shinan, Tel-Aviv 1984].
Midrash Exd. Rabba [édition annotée du Makhon Ha-Midrash Ha-Mevouar, Jérusalem 1990–1991, II vols.]
Midrash Genesis Rabba (Critical Edition with Notes and Commentary by Judah Theodor & Hanokh Albeck, Berlin-Jérusalem 1903–1936, [réimp. Jerusalem 1996²]).
Midrash Lévitique [= *Lev.*] *Rabba* (A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes, by Mordecai Margulies, I–IV, Jerusalem 1956–1958 [réimp. New York & Jerusalem 1993]).
Midrash Pesikta Rabbati (édition critique et annotée de Méir Friedmann, Wien 1880 [réimp. Tel Aviv 1962]).
Midrash sur Proverbes [= *Pvrbs.*] (édition critique et annotée de Salomon Buber, Lwow 1892 [réimp. Jérusalem 1965]).
Midrash Tanhuma (Version imprimée Varsovie 1884 [réimp. Jérusalem 1987])
Midrash Tanhuma I–II (édition critique et annotée de Salomon Buber, Lwow 1883 [réimp. Jérusalem 1986]).
Midrash Tehilim (= sur Psaumes) (édition critique et annotée de Salomon Buber, Vilna 1891 [réimp. Jérusalem 1977]).
Pesikta de Rav Kahana (According to an Oxford Manuscript with Variants from all Known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages with Commentary and Introduction by Bernard Mandelbaum, I–II, New York 1962 [réimp. New York 1987]).
Pirké de Rabbi Éliezer (édition critique et annotée de Michael Higger, in: *Horev – Devoted to Research in Jewish History and Literature* 10 (1948)].
Ruth Rabba (édition critique et annotée de Myron Bialik Lerner, Jérusalem 1971).
Seder Eliahou Rabba & Seder Eliahou Zouta (Tanna d'be Eliahu) Pseudo-Seder Eliahou Zouta (According to a Manuscript Edited with Commentaries and Additions by Meir Friedmann, Wien 1904 [réimp. Jérusalem 1969]).
Sh. Abramson, *Tractate 'Abodah Zara of the Babylonian Talmud, Manuscript Jewish Theological Seminary of America (the Spanish Manuscript)*, New York 1957.
Sifri De Agadetha sur Esth. – Midrash Abba Gourion [édition critique et annotée de Salomon Buber, Lwow 1892].
Sifri de Agadetha sur Esther – Midrash Panim Aherim [édition critique et annotée de Salomon Buber, Lwow 1887].
Talmud de Babylone (édition Vilna, 1885 [réimp. édition Talman, Jérusalem 1980–2005]).
Talmud de Jérusalem (version imprimée de Venise 1523–1524; Cracovie, 1609; Krotoschin 1866.)
Talmud Yerushalmi According to Ms. Or. 4720 (Scal. 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections, Jerusalem 2001.
Targoum du Pseudo-Jonathan sur Gen. (édition critique et annotée de D. Rider, Jérusalem 1974).

C. *Sources rabbiniques post-talmudiques*

Baraïta Demazalot (édition annotée de Shemaryahou Kanyewski, Bné-Brak 1968).
Hesronot Hachas – Sefer Kevutzat Hahachmatot, Cracovie 1894 [réimp. Tel Aviv 1989].
Maïmonide, *Mishné Tora – Hilekhot Berakhot* (édition imprimée de Constantinople, 1509).

Maïmonide, *Mishné Tora – Hilekhot Maakhalot Assourot* (édition imprimée de Constantinople, 1509).
Maïmonide, *Mishné Tora – Hilekhot Yiboum Ve-Halitsa* (édition imprimée de Constantinople, 1509).
Maïmonide, *Mishné Tora – Hilekhot ʿAvoda Zara Ve-Houkot Hagoyim*, (édition imprimée de Constantinople, 1509).
Otzar Hamidrashim, (éd. I. D. Eisenstein, New York 1918 [réimp. New York 1929]).
Commentaire de Ritva (R. Yom Tov b. Avraham Alshvili) *sur TB ʿAvoda Zara* (édition critique et annotée de Moshé Goldstein, Jérusalem 1996[9]).
R. Makhir b. R. Abba Mari, *Yalkout Mekhiri sur Psms.* (édition critique et annotée de Salomon Buber, Berditchev 1899 [réimp. Jérusalem 2003]).
R. Shimon Ha-Darchan, *Yalkout Shim'oni* [édition critique et annotée de Dov Hyman, Jérusalem, Mossad Ha-Rav Kook 1981–1998].
Rabbénou Judah b. R. Kalonimous, *Yihoussei Tannaim Vᵉ-Amoraim* (M. I. Blau (ed.), New York 1994).

2. *Sources grecques et latines*
(y compris intertestamentaires, chrétiennes et samaritaines)

Alexandre de Tralles, *Περὶ θεραπείας ὀφθαλμῶν* [Th. Puschsmann (ed.), Leipzig 1878 [réimp. Amsterdam 1963]).
Apollodore, *Bibliotheca*, (trans. J. G. Frazer, *LCL*).
Appien, *Bella Civilia* (trans. H. White, *LCL*).
Apulei Madaurensis Metamorphoseon, (trans. J. Arthur Hanson, *LCL*; trad. P. Vallette, *Les Belles-Lettres*).
Aristote, *De Caelo* (trans. W. K. C. Guthrie, *LCL*).
Augustin, *De civitate dei contra paganos* (trans. W. M. Green, *LCL*).
Aulu-Gelle, *Noctae atticae* (trans. J. C. Rolfe, *LCL*; trad. R. Marache, *Les Belles-Lettres*).
Callimaque & Licrophon, *Hymnae* (trans. A. W. Mair, *LCL*).
Celse, *De medicina* (trans. W. G. Spencer, *LCL*).
Censorinus, *De die natali* (édition critique de I. Cholodniak, St-Pétersbourg 1889; trad. J. Meangart, Paris 1843).
Cicéron, *De lege agraria contra Rullum* (trans. J. H. Freese, *LCL*).
Cicéron, *de Natura Deorum* (trans. H. Rackham, *LCL*).
Cicéron, *Philippicae* (trans. W. C. A. Ker, *LCL*).
Claudius Claudianus, *Carminum Minorum Corpusculum – Laus Serenae* (trans. M. Platnauer, *LCL*).
Clément d'Alexandrie, *Protrepticus* (trans. G. W. Butterworth, *LCL*).
Codex Iustinianus (P. Krueger, *Corpus Iuris Civilis*, Berlin 1954).
Codex Theodosianus (Th. Mommsen & P. M. Meyer (eds.), Berlin 1905 [réimp. Verlagsbuchhandlung, Berlin 2005)].
Cyrille d'Alexandrie, *Contra Iulianum* [*PG*, 76, J. P. Migne (éd.)]
Denys d'Halicarnasse, (trans. E. Cary, *LCL*).
Digesta (ed. Th. Mommsen, I, Berlin 1905; trans. A. Watson, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1998).
Diodore de Sicile, *Bibliotheca Historica* (trans. C. H. Goldfather; R. M. Geer, *LCL*).
Dion Cassius, *Historia Romana* (trans. H. Baldwin Foster, *LCL*).
Eusèbe, *Historia Ecclesiastica* (trans. K. Lake & J. E. L. Oulton, *LCL*).
Eusèbe, *Martyrium polycarpi* (H. J. Lawlor & J. E. L Oulton (eds.), Society for the Promotion of Christian Knowledge, I–II, London 1954).
Fronto, *Principia Historiae* (trans. C. R. Haines, *LCL*).
Hérodien, (trans. C. R. Whittaker, *LCL*).
Hérodote, *Historiae* (trans. A. Godley, *LCL*).
Hésiode, *Opera et Dies* (trans. H. G. Evelyn-White, *LCL*).

Hésiode, *Theogonía*, (trans. H. G. Evelyn-White, *LCL*).
Horace, *Epistularum – Liber primus* (trans. H. R. Fairclough, *LCL*).
Jamblique, *De Vita Pythagorica Liber* (trans. G. Clarck, Liverpool University Press 1989).
Jérôme, *Epistula ad Paulinum* (éd. Les Belles-Lettres, III, Paris 1953).
Josèphe, *Antiquitates Iudaicae* (trans. R. Marcus, *LCL*).
Josèphe, *Contra Apionem* (trans. J. Thackeray, *LCL*).
Josèphe, *De Bello Iudaico* (trans. J. Thackeray, *LCL*).
Judith (Y. M. Grintz, *The Book of Judith – A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices*, Jerusalem 1986).
Juvenal, *Satirae* (trans. G. G. Ramsay, *LCL*).
Lucien, *De Dea Syria* (trans. A. H. Attridge & R. A. Oden, Missoula 1976).
Lucien, *De Sacrificibus* (trans. A. M. Harmon, *LCL*).
Lucien, *Juppiter Tragoedus* (trans. A. M. Harmon, *LCL*).
Macrobius, *Saturnalia* (ed. F. Eyssenhardt, Leipzig 1893).
Marc le Diacre, *Vita porphyrii* (trad. H. Grégoire & M. A. Krugener, Paris 1930).
Marinus, *Proclii Vita* (éd. J. Boissenade, Paris 1929[3]).
Martial, *Epigramae* (trans. D. R. Shackleton Bailey, *LCL*).
Nonnos de Pannopolis, *Dionysiaca* (trans. W. H. D. Rouse, *LCL*).
Ovide, *Fasti* (trans. J. G. Frazer, *LCL*).
Pausanias, *Descriptio Graecae – Arcadia* (trans. W. H. S. Jones, *LCL*).
Pausanias, *Descriptio Graecae – Attica* (trans. W. H. S. Jones, *LCL*).
Pausanias, *Descriptio Graecae – Corinth* (trans. W. H. S. Jones, *LCL*).
Pausanias, *Descriptio Graecae – Messenia* (trans. W. H. S. Jones & H. A. Ormerod, *LCL*).
Philon d'Alexandrie, *De Ebrietate* (trad. J. Gorez, Cerf, Paris 1962).
Philon d'Alexandrie, *De providentia* (trad. M. Hadas-Lebel, Cerf, Paris 1973).
Philon d'Alexandrie, *In Flaccum* (trad. A. Pelletier, Cerf, Paris 1967).
Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Caium* (trad. A. Pelletier, Cerf, Paris 1972).
Philon d'Alexandrie, *Quod omnis probus liber sit* (trad. M. Petit, Cerf, Paris 1974).
Platon, *Symposium* (trans. W. R. Lamb, *LCL*).
Plautus, *Aululalia* (trans. P. Nixon, *LCL*).
Plautus, *Rudens* (trans. P. Nixon, *LCL*).
Pline l'ancien, *Historia Naturalis* (trans. H. Rackham, *LCL*).
Pline le jeune, *Epistvlae* (trans. W. M. L. Hutchinson, *LCL*).
Plutarque, *De facie quae in orbe Lunae* (trans. H. Cherniss & W. C. Helmbold, *LCL*).
Plutarque, *De fortuna Romanorum* (trans. F. C. Babbitt, *LCL*).
Plutarque, *De Iside et Osiride* (trans. F. C. Babbitt, *LCL*).
Plutarque, *Quaestiones Conviviales* (trans. E. L. Minar Jr., F. H. Sandbach & W. C. Helmbold, *LCL*).
Plutarque, *Quaestiones Graecae* (trans. F. C. Babbitt, *LCL*).
Plutarque, *Quaestiones Romanae* (trans. F. C. Babbitt, *LCL*).
Plutarque, *Romulus* (trans. B. Perron, *LCL*).
Polybe, *Historicus* (trans. W. R. Paton, *LCL*).
Porphyre, *De Abstinentia* (ed. A. Nauck, *Porphyrii Opuscula*, Leipzig 1886; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II: *From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem 1980, 423–483).
Prudence, *Peristephanon* (trans. H. J. Thomson, *LCL*).
Maccabées (trad. F. M. Abel, *Le livre des Maccabées*, (Études bibliques, 30) Paris 1949).
Senèque, *De Ira* (trans. J. W. Basore, *LCL*).
SHA, *Antoninus Elagabalus* (trans. D. Magie, *LCL*).
SHA, *Alexander Severus* (trans. D. Magie, *LCL*).
SHA, *Antoninus Pius* (trans. D. Magie, *LCL*).
SHA, *Marcus Aurelius* (trans. D. Magie, *LCL*).

Sozomène, *Historia Ecclesiastica* (éd. J. Bidez – G. C. Hansen, trad. A. J. Festugière & B. Grillet, Cerf, Paris 2005).
Strabon, *Geographica* (trans. H. L. Jones, *LCL*).
Suétone, *De Vita Caesarum* (trans. J. C. Rolfe, *LCL*).
Suidae Lexicon, (A. Adler (ed.), Stuttgart 1976).
Tacite, *Annales* (trans. J. Jackson, *LCL*).
Tacite, *Historiae* (trans. E. Cary, *LCL*).
Tertullien, *Apologeticus* (trans. T. R. Glover & G. H. Rendall, *LCL*).
Tertullien, *De Idololatria* (trans. J. H. Wasczink & J. C. van Winden, Leiden 1987).
Tertullien, *De Spectaculis* (trans. T. R. Glover & G. H. Rendall, *LCL*).
Tite Live (trans. B. O. Foster, *LCL*).
Vitruve, *De architectura* (trans. F. Granger, *LCL*; M. H. Morgan, New York 1960).
Zenobius, *Centuria* (éd. E. L. von Leutsch & F. W. Schneidewin, Corpus Paroemiographorum Graecorum, Berlin 1839 [réimp. Hildesheim, 1958]).

Études

Abel, F. M., "Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain", *RB* 41 (1932), 77–88.
———, *Géographie de la Palestine – Géographie physique et historique*, I, Paris 1967[3].
———, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I–II, Paris 1952.
———, *Le livre des Maccabées*, Paris 1949.
Adan-Bayewitz, D., *Common Pottery in Roman Galilee – A Study of Local Trade*, Ramat-Gan 1993.
Albeck, H., *Introduction to the Talmuds*, Tel-Aviv 1969 [réimp. Tel-Aviv 1987] (héb.).
Albright, W. F., *Archaeology and the Religion of Israel*, London 1942.
Alföldi, A., *Die Zwei Lorbeerbäume des Augustus*, Antiquitas 14, Bonn 1973.
———, "Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Rom", in: *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, Wien 1989, 53–102.
Allègre, F., *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, Paris 1889.
Alon G., *Jews, Judaism and the Classical World – Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem 1977.
———, *The History of the Jews in the Land of Israel during the Mishna and Talmud Period*, I–II, Jerusalem 1956 (héb).
Alouf, M., *Histoire de Baalbek*,[5] Beyrouth 1928.
Amar, Z., "The Conservation of Medicinal Holy Sources in Jerusalem", *Judea and Samaria Research Studies* 7 (1998), 207–222 (héb.).
———, "The Cult of the Trees near Graves of Holy Men in Jewish and Muslim Traditions", in: E. Schiller (ed.), *Religion and Worship and Tombs of Holy Muslims in the Land of Israel*, Jerusalem 1996, 155–162 (héb.).
Amer, G., & Gawlikowski, M., « Le sanctuaire impérial de Philippopolis », *DaM* 2 (1985), 1–15.
Annequin-Jourdain, C. & Pirenne-Delforge, V., *Le Bestiaire d'Héraclès – Troisième rencontre héracléenne*, Liège 1998.
Applebaum, S., *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Jerusalem 1969 (héb.).
———, "A Selection of Inscriptions from the Temples of Mount Hermon and its Villages", in: S. Dar (ed.), *The Settlements of the Hermon in Antiquity*, Tel Aviv 1988, 33–53 (héb.).
———, *Judaea in Hellenistic and Roman Times, Historical and Archaeological Essays*, Leiden 1989.
Attridge, H. W. & Oden, R. A., *De Dea Syria*, Missoula 1976.
Augé, C., "Derketo", in: *LIMC*, III. 1, Zürich-München 1986, 382–283.

———, « Divinités et mythologies sur les monnaies de la Décapole », *MdB* 22 (1982), 43–46.
Aupert, P., « Les thermes comme lieux de culte', in: *Les thermes romains* (*CEFR*, 142), Rome 1991, 186–189.
———., 'Pausanias et L'asclépieion d'Argos, *BCH* 111 (1987), 511–517.
Avi-Yonah, M., "A Porphyrian Statue Found in Caesarea", *EI* 10 (1971), 50–52 (héb.).
———, « La mosaïque juive dans ses relations avec la mosaïque classique », in: H. Karzenstein & Y. Tsafrir (eds.), *Art in Ancient Palestine – Selected Studies*, Jerusalem 1981, 383–388.
———, "The Economics of Byzantine Palestine", *IEJ* 8 (1958), 39–51.
———, *Historical Geography of Palestine from the Persian Period to the Beginning of the Arab Conquest*, Jerusalem 1984[4] (héb.).
———, "Mount Carmel and the God of Baalbek", *IEJ* 2 (1952), 118–124.
———, "Syrian Gods at Ptolemais-Accho", *IEJ* 9 (1959), 1–12.
Bacher, W., "Der Jahrmarkt an der Terebinthe bei Hebron", *ZAW* 29 (1909), 148–152.
———, *Die Aggadot der Tannaiten*, II, Berlin 1922.
Baer, I. F., "Israel, The Christian Church and the Roman Empire from the Days of Septimus Severus to 'the Edict of Toleration' of 313 C.E.", *Zion* 21 (1956), 1–49 (héb.).
———, "The Mishnah and History", *Molad* 21 (1963), 308–323 (héb.).
Bahat, D., "The Synagogue in Beth Shean – A First Report", *Qadmoniot* 5 (1972), 55–57 (héb.).
Balty, J. C., « Le Belus de Chalcis et les fleuves de Ba'al de Syrie-Palestine », in: *Archéologie au Levant*, Paris 1982, 287–298.
Balty, J., « L'oracle d'Apamée », *AC* 50 (1981), 5–14.
Banardi, A., "The Economic Problems of the Roman Empire at the Time of its Decline", in: *Decline of Empires*, London 1990, 16–83.
Bar, D., "The 3rd Century in the Roman Empire and its Relevance to Palestine during the Late Roman Period", *Zion* 66, 2 (2001), 143–170 (héb.).
———, "Was There a 3rd-c. Economic Crisis in Palestine?", J. H. Humphrey (ed.), *The Roman and byzantine Near East*, III, (*JRA supplement)*, Portsmouth, R. I. 2002, 43–54.
Barnes, T. D., *Tertullian – A Historical and Literary Study*, Oxford 1985.
Baron, S., *A Social and Religious History of the Jews* II, Philadelphia 1952.
Baudissin, W. W., *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911.
Baumgarten, A. I., *The Phoenician History of Philo of Byblos – A Commentary*, Leiden 1981.
Bauzou, T., *Hauran I – Recherches archéologiques sur la Syrie du sud à l'époque hellénistique et romaine*, I, Paris 1985.
Bayet, J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1973[2].
Beer, M., *The Babylonian Amoraim – Aspects of Economic Life*, Ramat-Gan 1982[2] (héb.).
———, "On the Realistic Background of the Yehonathan ben Gerschom ben Moshe's Story", in: Y. Sussman & D. Rosenthal (eds.), *Mehqerei Talmud*, III/1, *Talmudic Studies Dedicated to the Memory of Professor Ephraim E. Urbach*, Jerusalem 2005, 80–86 (héb.).
———, "The Attitude of the Sages Toward Riding Horses", *Cathedra Quarterly* 60 (1991), 17–35 (héb.).
———., "The Destruction of the Second Temple Period in the Ancient Jewish Thought", in: A. Oppenheimer, I. Gafni, D. Schwartz (eds.), *The Jews in the Hellenistic and Roman World – Studies in the Memory of M. Stern*, Jerusalem 1996, 437–451 (héb.).
———., *The Babylonian Exilarchate in the Arsacid and Sassanian Periods*, Tel Aviv 1976 (héb.).
Behar, C., « Les témoignages du culte de Sérapis dans la Palestine et le traité *Aboda Zara* », *REJ* 161 (2002), 567–571.

Belayche, N., « Dimenticare . . . Gerusalemme – Les paganismes à Aelia Capitolina du IIème au IVème siècle de notre ère », *REJ* 158 (1999), 287–348.
Belayche, N., *Iudaea-Palaestina – The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001.
Bemand, E., *Les inscriptions grecques et latines de Philae II – Haut et Bas Empire*, Paris 1969.
Ben-Dov, M., "A Lintel from the Bashan Depicting Three Deities", *IEJ* 24 (1974), 185–186.
Bénichou-Safar, H., *Le Tophet de Salammbô à Carthage – Essai de reconstitution*, Paris 2004.
Ben-Iehouda, E., *Thesaurus Totius Hebraitatis et Veteris et Recentioris*, I–XII, Tel-Aviv 1959² (héb.).
Benoît, F., « L'immersion des reliques, les processions riveraines et le rite de la "barque cultuelle" en Provence », *Revue de folklore français et de folklore colonial* 6 (1935), 75–108.
Ben-Shalom, I., "Events and Ideology of the Yavneh Period as Indirect Causes of the Bar-Kokhva Revolt", in: A. Oppenheimer & U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt – A New Approach*, Jerusalem 1984, 1–12 (héb.).
———, "R. Judah ben Ilai's Attitude towards Rome", *Zion* 49 (1984), 9–24 (héb.).
———, *The School of Shammai and the Zealots' Struggle against Rome*, Jerusalem 1993 (héb).
Bergmann, J., *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908.
Bernand, A., *De Thèbes à Syène*, Paris 1989.
Bernand, E., *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969.
Bianchi, U., *The Greek Mysteries*, in: *Iconography of Religions*, Section XVII: Greece and Rome, Leiden 1976.
Bickerman, E. J., "Anonymous Gods", *JWI* 1 (1937), 189–196.
———, « Sur la théologie de l'art figuratif – A propos de l'ouvrage de E. R. Goodenough », *Syria* 44 (1967), 131–161.
———, "Symbolism at Dura-Europos", *HTR* 58 (1965), 127–151.
Blackman, W. S., "An Ancient Egyptian Custom Illustrated by a Modern Survival", *Man* 25 (1925), 65–67.
Blau, L., *Masoretische Untersuchungen*, Strassburg 1891.
———, "Worship, Idol", *JE* 12 (1906), 568a–569b.
Blaufuss, H., *Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst*, Nürnberg 1910.
———, *Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda Zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud*, Nürnberg 1909.
Blidstein, G. J., 'A Roman Gift of Strenae to the Patriarch Judah II', *IEJ* 22 (1972), 150–152.
———, "Nullification of Idolatry in Rabbinic Law", *PAAJR* 41 (1973), 1–44.
———, "R. Yohanan, Idolatry and Public Privileges", *JSJ* 5 (1974), 154–161.
———, *Rabbinic Legislation on Idolatry Microform: Tractate Abodah Zara I*, Thesis (Ph. D.) Yeshiva University, New York 1968.
Bohak, G., "Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion", *ARG* 2 (2000), 215–231.
———, "A Note on the Chnoubis Gem from Tel Dor", *IEJ* 47 (1997), 255–256.
Boissier, A., *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*, Genève 1905.
Bokser, B. M., 'Brief Communications – Talmudic Names of the Iranian Festivals', *JAOS* 95 (1975), 261–262.
Bolin, S., *State and Currency in the Roman Empire to 300 A.D.*, Stockholm 1958.
Bolognesi Recchi Franceschini, E., 'Winter in the Great Place – The Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium', *BF* 21 (1995), 117–133.
Bonneau, D., *La crue du Nil – Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. – 641 ap. J. C.)*, Paris 1964.
Bonner, C., "Demons of the Bath", in: *Studies Presented to F. LL. Griffith*, Egypt Exploration Society, London 1932, 203–208.

Bonnet, C., *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée – Actes de la table ronde de Rome 1989*, Bruxelles-Rome 1992.
———, *Melqart – Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, SP 8, Bibliothèque de la faculté de philosophie et de lettres de Namur, 69, Leuven-Namur 1988.
Bookidis, N., "Ritual Dining at Corinth", in: N. Marinatos & R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries – New Approaches*, London – New York 1994, 45–61.
Borgeaud, P., *La Mère des dieux – de Cybèle à la vierge Marie*, Paris 1996.
Borkowski, T. Z., "Inscriptions on Altars from the Hippodrome of Gerasa", *Syria* 66 (1989), 81–83.
Bouché-Leclercq, A., *Histoire de La divination dans l'antiquité*, I, Paris 1879 (réimp. 2003).
Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, II, Paris 1880 (réimp. 2003).
Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, Paris 1882 (réimp. 2003).
Bouché-Leclercq, A., « Lustratio », in: Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR*, III/2, Paris 1918 [rep. Graz 1969], 1405–1432.
Bowersock, G. W., 'A Report on Arabia Provincia', *JRS* 61 (1971), 219–242.
Brand, Y., "Beth Shearim and the Nabateans", in: Idem, *Glasses in the Talmudic Literature*, Jerusalem 1978, 230–250 (héb.).
Brandl, A. B., "A Phœnician Scarab from Lohamei Hagetaot", *'Atiqot* 20 (1991), 153–155.
Braslawski, Y., "An Unknown Maiumas Sanctuary in the Heights Near to Samaria (Sebastia)", in: Idem, *For the Survey of our Land: Past and Archaeological Remains*, Tel-Aviv 1954, 286–289 (héb.).
Brettler M. Z., & Poliakoff, M., "Rabbi Simeon ben Lakish at the Gladiator's Banquet: Rabbinic Observations on the Roman Arena", *HTR* 83 (1990), 93–98.
Bricquel-Chatonnet, F., *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda*, SP 12, OLA 46, Leuven 1992.
Broise H., & Scheid, J., *Recherches archéologiques à la Magliana – Le Balnéum des frères Arvales*, (Roma Antica, 1), Rome 1987.
Brown, F. E., *Excavations at Dura-Europos – Preliminary Reports*, VII–VIII, New Haven 1939.
———, *Excavations at Dura-Europos – Preliminary Reports*, IV, Part 3, New Haven 1952.
Brown, P., "Approaches to the Religious Crisis of the Third Century A.D.", *EHR* 83 (1968), 542–558.
Brühl, A., *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, BEFAR 175, Paris 1953.
Bruneau, Ph., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et romaine*, Paris 1970.
Brünnow, R. E. & Domaszewski A., *Die Provincia Arabia*, I–III, Strassburg 1904–1909.
Bryce, V., "Religion as a Factor in the History of Empires", *JRS* 5 (1915), 1–22.
Büchler, A., « Une localité énigmatique mentionée sur la mosaïque de madaba », *REJ* 42 (1901), 125–128.
———, *Studies in the Period of Mishnah and Talmud*, Jerusalem 1968 (héb.).
———, 'The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Century', in: I. Brodies & J. Rabbinowitz (eds.), *Studies in Jewish History – The Adolphe Büchler Memorial Volume*, New York – London 1956, 245–274.
Bull, R. J., "A Mithraic Medallion from Caesarea", *IEJ* 24 (1974), 185–190.
Burkert, W., *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris 1991.
Burton, A., *Diodorus Siculus – Book I, A Commentary*, EPRO 29 Leiden 1972.
C. R. Hallpike, "Hair", The Encyclopedia of Religions 4, M. Eliade (ed.), New York – London 1987, 156b.
Cahana, M., "The Relation towards the Gentiles during the Period of the Tannaim and Amoraim", *'Et Hada-'at*, 3 (1999), 22–36 (héb.).

Calderini, A., « L'inscription de Ponce Pilate de Césarée », *BTS* 57 (1963), 16ff.
Cameron, A., *Mediterranean World in Late Antiquity A.D. 395–600*, London – New York 1992 [rep. 2000].
Cancik, H., "Fremde Bilder ; Kult und Kunst in den Talmud – Traktaken Abodah Zarah", in: B. Luchesi & K. von Stuckrad, *Religion und Kulturellen Diskurs – Festschrift für H. G. Kippenberg zu seinem 65 Geburtstag*, Berlin 2004, 273–289.
Cantineau, J., "Tadmorea", *Syria* 17 (1936), 271–272.
Carcopino, J., *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*,[2] Paris 1947 [réimp. 1990].
———, *Virgile et les origines dOstie*,[2] Paris 1968.
Carnay, A., « La divinisation des rivières et la toponymie celtique », *AC* 20 (1951), 103–106.
Carrié, J. M. & Rousselle, A., *L'empire romain en mutation des Sévères à Constantin (192–337)*, Nouvelle histoire de l'antiquité, 10, Paris 1999.
Carson, R. A. G., *Coins of Greece and Rome*, London 1962.
Castiglione, L., "Footprints of the Gods in India and in the Hellenistic World – Influence or Parallelism?", *AAS* 21 (1971), 25–36.
———, "Zum Frage der Sarapis Fusse", *ZASA* (1971), 30–43.
Cerfaux, L., & Tondriau, J., *Un concurrent du Christianisme – Le culte des souverains dans l'antiquité*, Tournai 1957.
Chabot, J., 'Inscription byzantine de Césarée de Palestine', *ByZ* 5 (1896), 160–162.
Champeaux, J., *FORTVNA – Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, I: *Fortuna dans la religion archaïque* (*EFR*, 64), Rome 1982.
Chéhab, M., « Tyr à l'époque romaine. Aspects de la cité à la lumière des textes et des fouilles », *MUSJ* 38 (1962), 11–40.
———, « Fouilles deTyr, La Nécropole IV. Description des fouilles », *BMB* 36 (1986), 1–268.
Chuvin, P., *Chronique des derniers païens – la disparition du paganisme dans l'empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*,[2] Paris 1991.
Clavel-Lévêque, M., *L'empire en jeux – Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris 1984.
Clermont-Ganneau, Ch., 'Archaeological and Epigraphic Notes on Palestine', *PEFQSt* (1902), 10–27.
———, *Archaeological Researches in Palestine*, II, London 1896.
———, « Inscription grecque de Syrie relative à la protection des vignobles », *EAO* 1, Paris 1895, 165–167.
———, « La notion de sainteté chez les sémites », *RAO* 5, Paris 1905, 158–159.
———, « L'apothéose de Neteiros », *RAO* 2, Paris 1898, 61–78.
———, « Le dieu nabatéen Chai'al-Qaum » *RAO* 4, Paris 1901, 382–402.
———, « Le Zeus Madbachos et le Zeus Bômos des Sémites », *RAO* 4, Paris 1901, 164–165.
Clifford, R. J., *The Cosmic Mountain in Canaan and in the Old Testament*, Harvard Semitic Monographs 4, Cambridge (Mass.) 1972.
Cohen, N. H., "The Name 'Sabtai' in Antiquity – A Jewish Name or Not?", in: A. Demsky (ed.), *These Are the Names – Studies in Jewish Onomastics*, 2, Ramat-Gan 1999, 11–29 (héb.).
Cohen, S. J. D., *The Beginnings of Jewishness, Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Los Angeles – London 1999.
Cohen, Y., *The Relation towards the Gentile in the Halakha and the Reality in the Period of the Mishna*, Ph. D. Diss., the Hebrew University, Jerusalem 1975 (héb.).
Colledge, M. A. R., *The Art of Palmyra*, London 1976.
Combet-Farnoux, B., *Mercure romain*, Paris 1980.
Conder, C. R., "A Dolmen in the Talmud", *PEFQSt* (1885), 10–12.
———, "Sun Worship in Syria", *PEFQSt* (1881), 80–84.

Conzelmann, H., "Korinth und die Mädchen der Aphrodite", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1967), 245–261.
Cook, A. B., *Zeus – A Study in Ancient Religion*, I–III, Cambridge 1914–1940.
Cook, S. A., *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London 1930.
Cooke, G. A., A *Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903.
Cooney, J. D., "Harpocrates, the Dutiful Son", *BCMA* (1972), 284–290.
Cristofani, M., « Un rilievo votivo da Pisa con dedica ai θεοὶ ἐπηχοοι », *SCO* 19–20 (1970–1971), 343–346.
Cumont F., *Les mystères de Mithra*,[4] Paris 1913 [réimp. Paris 1985].
———, *Le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.
———, *After Life in Roman Paganism*, New York 1959.
———, *Astrology and the Religion among the Greeks and Romans*, New York – London 1912.
———, « Caelestis », *RE* 3 (1897), cols. 1247–1250.
———, « Deux autels de Phénicie », *Syria* 8 (1927), 163–168.
———, *Études syriennes*, Paris 1917.
———, « Le Jupiter héliopolitain et les divinités des planètes », *Syria* 2 (1921), 40–46.
———, *Les fouilles de Doura-Europos (1922–1923)*, Paris 1926.
———, « Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les grecs », *AC* 4 (1935), 5–43.
———, *Les religions orientales dans le paganisme romain*,[4] Paris 1929.
———, 'Marins et soldats en orient, *Syria* 9 (1928), 269.
———, *Textes et monuments relatifs au culte de Mithra*, II, Bruxelles 1896–1899.
———, *Théologie solaire du paganisme romain*, Paris 1913.
Dahood, M. J., *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, StS, 1, Jerusalem 1958.
Dalman, G., *Petra und seine Felsheiligtümer*, Berlin 1908.
Dar, S., "The Temples on the Hermon", in: A. Kasher, G. Fuks & U. Rappaport (eds.), *Greece and Rome in Eretz-Israel – Collected Essays*, Jerusalem 1989, 296–316 (héb.).
———, "The History of the Hermon Settlements" *PEQ* 120 (1988), 26–44.
———, *The History of the Hermon, Settlements and Temples of the Itureans*, Tel Aviv 1994 (héb.).
Davies, J., *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London – New York 1999.
De Saulcy, F., *Numismatique de la terre sainte*, Paris 1874.
de Vaux, R., « Les prophètes de Baal sur le mont Carmel », *BMB* 5 (1941), 7–20.
———, « Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient », *BZAW* 77 (1958), 250–265 [= Idem, *Bible et Orient*, Paris 1967, 499–512].
Debord, P., *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, EPRO 88, Leiden 1982.
Delatte, L., « Quelques fêtes mobiles du calendrier romain », *AC* 5 (1936), 381–404.
———, « Quelques fêtes mobiles du calendrier romain », *AC* 6 (1937), 93–117.
Delcor, M., 'L'inscription phénicienne de la statuette d'Astarté conservée à Séville', *MUSJ* 45 (1969), 321–341.
Demougeot, E., *La formation de l'Europe, les invasions barbares*, I: *Des origines germaniques à l'avènement de Dioclétien*, Paris 1969.
Demsky, A., "Dark Wine from Judah", *IEJ* 22 (1972), 233–234.
Deonna, W., « Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers », *RHR* 7 (1915), 152–166.
Derenbourg, J., *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques* – I., *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris 1867 [réimp. Hildesheim 1975].
Desanges, J., « Arabes et Arabie en terre d'Afrique dans la géographie antique », in: T. Fahd (éd.) *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, Leiden 1989, 413–430.

Desroches-Noblecourt, Ch., « Une coutume égyptienne méconnue », *BIFAO* 45 (1947), 185–232.
Devambez, P., « Piliers hermaïques et stèles », *RA* (1968), 149–154.
Di Segni, L., "Εἷς θεός in Palestinian Inscriptions", *SCI* 13 (1994), 94–115.
———, "A Dated Inscription from Beth-Shean and the Cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis", *SCI* 16 (1997), 139–161.
———, Foerster G. & Tsafrir, Y., 'A Decorated Altar Dedicated to Dionysos, the "Founder" from Beth-Shean (Nysa-Scythopolis)', *EI* 25 (1996), 336–350 (héb.).
Dittenberger, W., *Orients Graeci Inscriptiones Selectae*, I, Hildesheim 1960.
Donceel, R. & Sartre, M., « Théandrios, dieu de Canatha », *Electrum* 1 (1997), 21–34.
Doods, E. R., *Pagan and Christian in a Age of Anxiety – Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965.
Dothan, M., "The Representation of Sol Invictus on the Mosaic of Hammath Tiberias", in: *All the Naphtali's Land – Proceedings of the 24th National Conference for the Knowledge of the Land of Israel*, Jerusalem 1968, 130–134 (héb).
Dothan, M., *Hammath Tiberias – Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*, Jerusalem 1983.
Dow, S. & Upson, F. S., "The Foot of Sarapis – Primary Monuments", *Hesperia* (1944), 58–77.
Dow, S., "Athenians Decrees of 216–212 B.C.", *HSCP* 48 (1937), 105–126.
Downey, G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
———, *Ancient Antioch*, Princeton 1963.
Drachmann, A. B., *Atheism in Pagan Antiquity*, Chicago 1977.
Drew-Bear, Th. & Naour, Ch., « Divinités de Phrygie », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 3, Berlin – New York 1990, 1907–2044.
———, "Local Cults in Graeco-Roman Phrygia", *GRBS* 17 (1976), 247–268.
Drijvers, H. J. W., "The Persistence of Pagan Cults and Practices in Pagan Syria", in: *East of Byzantium – Syria and Armenia in the Formative Period*, (ed. N. Garsoian et al.), Washington 1982, 35–43.
———, *The Religion of Palmyra*, Leiden 1976.
du Mesnil du Buisson, R. & Mouterde, R., « Inscriptions grecques de Beyrouth – I. Dédicaces à la Tyché de Pétra », *MUSJ 7* (1914), 382–386.
du Mesnil du Buisson, R., « Asthart cavalière et armée dans le mythe de la planète Vénus », *MUSJ* 45 (1969), 523–538.
du Mesnil du Buisson, R., *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain*, EPRO 14, Leiden 1970.
———, « Le dieu à la Bipenne – Nergal et Héraclès », in: Idem, *Les tessères et les monnaies de Palmyre*, Paris 1962, 295–298.
———, « Les dieux et les déesses en forme de vase dans l'antiquité orientale », *HUCA* 23 (II) (1951), 523–539.
Dulière, C., « A propos des monnaies de Kydonia représentant un enfant nourri par un animal », in: *Hommages à M. Renard*, III, CL 103, Bruxelles 1969, 203–209.
Dunand, F., *Isis – Mère des dieux*, Paris 2000.
———, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerrannée*, III, EPRO 27, Leiden 1973.
———, *Religion populaire en Égypte romaine*, EPRO 76, Leiden 1979.
———, « Sur une inscription isiaque de Mégalépolis », *ZPE* 1 (1967), 219–224.
Dunand, M., « Rapport préliminaire sur les fouilles de Sidon en 1964–1965 », *BMB* 20 (1967), 27–44.
———, « Tombe peinte dans la campagne de Tyr », *BMB* 18 (1965), 5–51.
Dunbabin, K. M., '*Balarium Grata Voluptas*, Pleasures and Dangers of the Baths', *PBSR* 57 (1989), 6–46.
Dupont, F., *Daily Life in Ancient Rome*, Cambridge (Mass.) 1992.
Dupont-Sommer, A., « La déesse Astarté – La chypriote », *CRAI* (1979), 692.

Dussaud, R., & Macler, F., *Voyage archéologique au Safa et dans le Djebel ed-Druz*, Paris 1901.
———, « Avi-Yonah – Mount Carmel and the God of Baalbek », *Syria* 29 (1952), 384–386.
———, « Jupiter héliopolitain – Bronze de la collection Charles Sursock », *Syria* 1 (1920), 3–15.
———, « La mention du vin dans un texte religieux palmyrénien », *RHR* 95 (1927), 200–203.
———, « Le culte de Dousarès d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra », in: Idem, *Notes de mythologie syrienne* 4, Paris 1903–1905, 167–181.
———, « Le nom divin Bel en Syrie », in: Idem, *Notes de mythologie syrienne* 5, Paris 1905, 72–80.
———, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1941.
———, « Main votive au type de Jupiter Héliopolitain – Nouvelles répliques du Jupiter Héliopolitain », in: Idem, *Notes de mythologie syrienne* 5, Paris 1905, 117–130.
———, « Symboles et simulacres du dieu solaire – 3. L'aigle symbole du dieu solaire », in: Idem, *Notes de mythologie syrienne* I, Paris 1903, 124–148; 347–382.
———, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, BAH 4, Paris 1927.
Duthoy, R., *The Taurobolium – Its Evolution and Terminology*, EPRO 10, Leiden 1969.
Dvorjetski, E., "Zrifa in Askalon" – A Talmudic Reality in the Art of Fine Metal Work in Eretz-Israel in the Roman and Byzantine Periods', *Tarbiz* 63 (1994), 27–40 (héb.).
———, "Healing Waters, the Social World of Hot Springs in Roman Palestine", *BAR* 30, 4 (2004), 16–27; 60.
———, "Social and Cultural Aspects of the Medicine Baths in Israel according to Rabbinic Sources", *JRA* Supp. Series 37 (1) (1999), 117–129.
———, "The Ceremonies of the Maiumas in Ashkelon during the Roman and Byzantine Periods", in: A. Sasson, Z. Safrai & N. Saguiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel Aviv 2001, 99–118 (héb.).
———, "The Coins of Gadara as Historical Documents and their Affinity to the Baths of Hammat-Gader", *Zion* 58 (1993), 387–406 (héb.).
———, "The Contribution of the Geniza to the Study of the Medicinal Hot Springs in Eretz-Israel", *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, B, *History of the Jewish People*, Jerusalem 2000, 85–93 (héb.).
———, "The Economic Activity and Special Agricultural Products of Ascalon from the Hellenistic to the Byzantine Periods", in: A. Sasson, Z. Safrai & N. Sagiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel-Aviv 2001, 119–134 (héb.).
———, "The Relations between Jew and Gentile in Medicinal Hot Springs in Eretz-Israel during the Mishna and Talmudic Periods", in: A. Oppenheimer, M. Mor, J. Pastor & D. Schwartz (eds.), *Jews and Gentiles in Eretz-Israel in the Mishna and Talmud Periods*, Jerusalem 2003, 9–39 (héb.).
———, *Hot Medicinal Springs in the Land of Israel during the Second Temple, Mishna and Talmud Periods*, Ph. D. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1992 (héb.).
Eisele, T., "Sabazios", *Roscher's Lexicon*, IV (1909), cols. 242–250.
Eisenhut, W., "Virgo Caelestis", *RE* IX, A (1960), 198–200.
Eissfeldt, O., "Baalshamen und Yahwé", *ZAW* 57 (1939), 1–31.
———, « Zeus Heliopolites und Karmelos », in: *Der Gott Karmel*, Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, I, Berlin 1954, 15–25.
Eitrem, S., *Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915.
———, *Papyri Osloenses*, III, S. Eitrem & A. Admunsen (eds.), Oslo 1931.
Éliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1996[3].
Eliav, Y. Z., "The Roman Bath as a Jewish Institution: Another Look at the Encounter between Judaism and the Greco-Roman Culture", *JSJ* 31 (2000), 416–454.

———, "Two Comments on Idolatry in the Roman Bath House", *Cathedra Quarterly* 110 (2003), 173–180 (héb.).
———, "Viewing the Sculptural Environment; Shaping the Second Commandement", in: P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, 411–433.
Ellis, F. T. & Murray, A. S., "Inscription found at Caesarea", *PEFQSt* (1896), 87–88.
Englard, Y., "The Eschatological Significance of the Zodiac Panels in the Mosaic Pavements of Ancient Synagogues in Israel", *Cathedra Quarterly* 98 (2000), 33–48 (héb.).
Epstein, I. N., "Additional Fragments of the Jerushalmi", *Tarbiz* 3 (1932), 19 [= Idem, *Studies in Talmudic Literature and Semitic Languages*, II. 1, E. Z. Melamed (ed.) Jerusalem 1988, 255.] (héb.).
———, "The Remainings of the Jerushalmi", *Tarbiz* 3 (1932), 20; 237–248 (héb.).
Epstein, J. N., *Introduction to the Mishnaic Text*, I–II, Jerusalem 2000[3] (héb.).
Evans, A., *The Palace of Minos*, II, London 1928.
Farnell, L. R., *The Cults of the Greek States*, IV, Oxford 1906.
Feig, N., 'A'abelin', *Archaeological News* 86 (1985), 12 (héb.).
Festugière, A. J., « Les mystères de Dionysos », *RB* 44 (1935), 192–211; 366–396.
Février, J. G., *La religion des Palmyréniens*, Paris 1931.
Fink, R. O., Hoey, A. S. & Snyder, W. F., 'The Feriale Duranum', *YCS* 7 (1940), 1–122.
Finkielsztejn, G., « *Asklepios Leontouchos* et le mythe de la coupe de Césarée maritime », *RB* 93 (1986), 419–428.
Finkielsztejn, G., « Phanébal, déesse d'Ascalon », *Studia Phoenicia* 9 (1992), 51–58.
Finney, P. C., "The Rabbi and the Coin Portrait (Mark 12:15b, 16): Rigorism Manqué", *JBL* 112/4 (1993), 633–638.
Fishwick, D., "Dated Inscriptions and the Feriale Duranum", *Syria* 65 (1988), 349–361.
———, *The Imperial Cult in the Latin West – Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I Leiden – New York – København – Köln 1987.
———, *The Imperial Cult in the Latin West – Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, II, 1, Leiden – New York – København – Köln 1991.
Fitzgerald, G. M., A *Sixth Century Monastery at Beth-Shean*, Philadelphia 1939.
Flacelière, R., *Devins et oracles grecs*, Paris 1972.
———, *La vie quotidienne en Grèce*, Paris 1959.
Fleischer, R., *Artemis von Ephesos und Verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, EPRO 35, Leiden 1973.
Flusser, D., "Gods, Men and Marine Monsters", *Sefunim* 3 (1969–1971), 20–44 (héb.).
———, "The Great Goddess of Samaria", *IEJ* 25 (1975), 13–20.
Foerster G., & Tsafrir, Y., « Scythopolis, la cité de Dionysos ressuscité – Un centre urbain raffiné », *MdB* 61 (1990), 29–35.
———, "A Cuirassed Bronze Statue from a Roman Fort near Beth Shean (Scythopolis)", *IMN* 16 (1980), 107–110.
———, "A Cuirassed Bronze Statue of Hadrian", *'Atiqot* 17 (1985), 139–157.
Fossey, G., "Inscriptions de Syrie. II, Djôlan et Hauran", *BCH* 21 (1897), 39–65.
Fowler, W. W., *Social Life at Rome*, London 1910.
———, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London – New York 1899.
Francis, J. A., *Subversive Virtue – Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park 1995.
Frankel, Y., *Darkei Haagada Vehamidrash*, I Giv'atayim 1991 (héb.).
Frankel, Z., « Beiträge zur Sacherklärung der Mischnah », *MGWJ* 20 (1871), 228–232.
Frazer, J. G., *Pausanias's Description of Greece*, IV, London 1913.
———, *The Golden Bough – A Study in Comparative Religion*, I, London 1890 [new subtitle: *The Roots of Religion and Folklore*, rep. Avenel 1981].
Frickenhaus, A.,'Griechische Banketthäuser', *JDAI* 32 (1917), 114–133.

Friedheim, E., « Contribution talmudique à l'étude de la vénalité de sacerdoces en Palestine au III[ème] siècle », *AO* 72 (2004), 157–174.
———, "Medicine and Pagan Culture in the Land of Israel during the Roman Period", *Jerusalem & Eretz-Israel* 2 (2004), 5–26 (héb.).
———, "Pagan Cults of Aelia Capitolina – A City without Syncretism", in: A. Faust & E. Baruch (eds.), *New Studies on Jerusalem – Proceedings of the third Conference Dec. 11th 1997*, Ramat Gan 1998, 29–42 (héb.).
———, « Quelques facettes esséniennes chez Flavius Josèphe et la mystérieuse absence de l'historien de la littérature rabbinique », *SR* 28/4 (1999), 465–488.
———, « Quelques remarques sur l'introduction du culte de Jupiter héliopolitain à Emmaüs-Nicopolis à l'époque romaine », *RB* 109 (2002), 101–109.
———, « Sur les relations judéo-samaritaines en Palestine du I[er] au IV[ème] siècle – Entre accommodement et éviction », *ThZ* 60 (2004), 193–213.
———, "The Cult of Tyche in Palestine during the Roman Period – A Study in Historical-Geography", *Jerusalem and Eretz-Israel – A Review for the Land of Israel Studies and Archaeology* 1 (2003), 47–85 (héb.).
———, "The Pagan Cults of Ascalon during the Roman Period", in: Z. Safrai, A. Sasson & N. Saguiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel Aviv 2001, 147–174 (héb.).
———, "The Pagan Cults of Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods and the Ethnical Composition of the Local Population", *Judea and Samaria Research Studies* 6 (1997), 157–170 (héb.).
———, "The Pagan Syrian Cults of Neapolis-Shechem after the Bar-Kokhba Revolt", *Judea and Samaria Research Studies* 7 (1998), 141–153 (héb.).
———, "The Roman Public Bath in Eretz Israel – Research Dilemmas Relating to its Definition as a Sacred Institution", *Cathedra Quarterly*, 119 (2006), 173–180. (heb.).
———, "The Syrian Pagan Cults of Ptolemais-Acco during the Hellenistic and Roman Periods", in: J. Schwartz, Z. Amar, I. Ziffer (eds.), *Jerusalem and Eretz-Israel – Arie Kindler Volume*, Ramat-Gan Tel-Aviv 2000, 89–100 (héb.).
Friedman, M. A. *Jewish Marriage in Palestine – A Cairo Geniza Study*, II, Tel Aviv – New York 1981.
Frost, K. T., "The Statues from Cerigotto", *JHS* 23 (1903), 233–234.
Fuks, G., *A City of Many Seas – Ashkelon during the Hellenistic and Roman Periods*, Jerusalem 2001 (héb.).
Fuks, G., *Scythopolis – A Greek City in Eretz-Israel*, Jerusalem 1983 (héb.).
Fürst, J., "Notes d'étymologie talmudique", *REJ* 20 (1890), 302–304.
Fürst, J., "Zur Erklärung griechischer Lehnwörter in Talmud und Midrasch", *ZDMG* 48 (1894), 685–691.
Gagé, J., *Recherches sur les jeux séculaires*, CEL 9, Paris 1934.
Ganszyniec, R., "Libanomantia", *RE* XII, 2 (1925), cols. 2551–2552.
Garstang, J., "Askalon II. Roman Period", *PEFQSt (*1924), 25–30.
Gatier, P. L., *Inscriptions de la Jordanie*, II, *IGLS*, BAH 114, Paris 1986.
———, « Inscriptions religieuses de Gerasa », *ADAJ* 26 (1982), 269–275.
Gawlikowski, M., « Les dieux de Palmyre », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2605–2658.
Gawlikowski, M., « Les dieux des Nabatéens », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2659–2677.
———, « Les temples dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine », in: J. M. Dentzer & W. Orthmann (éds.), *Archéologie et histoire de la Syrie*, II, *La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam* Paris 1992, 323–346.
Geiger, J., "Greek Orators in Palestine", *Cathedra Quarterly* 66 (1992), 47–56 (héb.).
———, "The Imperial Cult as an Ideology of the Roman Empire", in: I. Gafni (ed.), *Priesthood and Kingship*, Jerusalem 1987, 51–60 (héb.).

Germer-Durand, R. P., « Mélanges III. Inscriptions romaines et byzantines de Palestine », *RB* 4 (1895), 68–77.
Gersht, R., "Isis and Sarapis – The Healers", *Michmanim* 13 (1999), 17–27 (héb.).
———, « Representations of Deities and the Cults of Caesarea », in: A. Raban & R. G. Holum (eds.), *Caesarea Maritima – A Retrospective after two Millenia*, Leiden 1996, 305–324.
———, *Roman Sculpture in the Land of Israel*, Unpublish. M. A. Thesis, Tel Aviv University, Tel Aviv 1978 (héb.).
———, "The Tyche of Caesarea Maritima", *PEQ* 116 (1984), 110–114.
———, "Roman Copies Discovered in the Land of Israel", in: R. Katzoff et al. (eds.), *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan 1996, 433–450.
Gilat, Y. R., *Eliezer ben Hyrcanus – A Scholar Outcast*, Ramat-Gan 1984.
Ginouvès, R., *Balaneutikè – Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, BEFAR 200, Paris 1962.
Ginzberg, L., *A Commentary on the Palestinian Talmud – A Study of the Development of the Halakhah and Haggadah in Palestine and Babylonia*, I, New York 1941.
Glucker, C. A. M., *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, BAR 327, Oxford 1987.
Glueck, N., *Deities and Dolphins*, London 1965.
———, "The Early History of a Nabataean Temple (Khirbet et-Tannur)", *BASOR* 69 (1938), 7–18.
———, *The East Side of the Jordan River*, Jerusalem 1954 (héb.).
Goldenberg, R., "The Place of Other Religions in Ancient Jewish Thought, with Particular Reference to Early Rabbinic Judaism", in: M. E. Marty & F. E. Greenspahn (eds.), *Pushing the Faith – Proselytism and Civility in a Pluralistic World*, New York 1988, 27–40.
Goldschmidt, L., *Der babylonische Talmud – Neu Übertragen*, 8, *Der Traktat ʿAboda Zara*, Berlin 1967.
Goldstein, J. A., *I Maccabees – A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible)*, New York 1976.
Goldziher, I., « Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes », *RHR* 10 (1884), 351–352.
———, « Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes », *RHR* 14 (1886), 49–52.
Goodblatt, D. M., "The Poll Tax in Sasanian Babylonia – The Talmudic Evidence", *JESHO* 22 (1979), 233–295.
———., "The Title *Nasi*" and the Ideological Background of the Second Revolt", in: A. Oppenheimer & U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt – A New Approach*, Jerusalem 1984, 113–132 (héb.).
Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, edited & abridged by J. Neusner, Princeton 1988.
———, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, VIII, New York 1955.
———, "Symbolism", *EJ* 25 (1971), 568–578.
———, "The Rabbis and Jewish Art in the Graeco-Roman Period", *HUCA* 32 (1961), 269–279.
Goodman, M., "Who Was a Jew?", *The Yarnton Trust for the Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies*, Oxford 1989, 5–19.
Goodman, M., *State and Society in Roman Galilee A.D. 132–212*, Totowa 1983.
Goukowsky, P., « Alexandre et la conquête de l'orient », in: E. Will, C. Mossé, P. Goukowsky (éds.) *Le monde grec et l'orient*, II, Paris 1975 [réimpr. Paris 1990], 247–333.
Graetz, H., "Zur römischen Kaiser Geschichte aus talmudischen Quellen", *MGWJ* 6 (1879), 1–16.
Graf, D. F., "The Syrian Hauran", *JRA* 5 (1992), 450–466.
Graf, F., « Kalendae Ianuariae », in: *Ansichten griechischer Rituale – Geburtstagssymposium für Walter Burkert*, Stuttgart – Leipzig 1998, 199–216.

———, "Roman Festivals in Syria Palaestina", in: P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, 435–451.
Graillot, H., *Le culte de Cybèle – Mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1912.
Grant, M., *Myths of the Greeks and Romans*, New York 1962.
Gregory, T. E., "The Surviving of Paganism in Christian Greece – A Critical Essay", *AJP* 107 (1986), 229–242.
Grenfell, B. P. & Hunt, A. S., « Graeco-Egyptian Literary Papyri 1380 – Invocation of Isis », in: *The Oxyrhyncus Papyri*, XI, London 1915.
Griffith, G., "Notes and News", *JEA* 2 (1915), 253–254.
Grimal, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1991[11].
———, *La civilisation romaine*, Paris 1968.
Gross, K., "Elagabal", *Reallexicon für Antike und Christentum* 4 (1959), 992–1000.
Grossmark, T., "Laws Regarding Idolatry in Jewelry as a Mirror Image of Jewish-Gentile Relations in the Land of Israel during Mishnaic and Talmudic Times", *JSQ* 12, 3 (2005), 213–226.
Guey, J., "Epigraphica Tripolitana", *REA* 55 (1953), 334–358.
———, « Lepticana Septimiana VI (seconde partie)', *Raf* 96 (1952), 25–43.
Haas, V., *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen – Ein Beitrag zur hethitischen und hurritischen religion*, Mainz 1982.
Hachlili, R., "The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance", *BASOR* 228 (1977), 61–77.
———, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Leiden – New York – København – Köln 1988.
Hadas-Lebel, M., « La fiscalité romaine dans la littérature rabbinique jusqu'à la fin du III[ème] siècle », *REJ* 143 (1984), 5–29.
———, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990 (réimp. 2003).
Hadzisteliou-Price, T., *Kourotrophos – Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden 1978.
Hajjar, Y., « Baalbek – Grand centre religieux sous l'empire », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2458–2508.
———, « À propos d'une main de Sabazios au Louvre », in: *Hommages à M. J. Vermaseren* I, Leiden 1978, 455–472.
———, « Dieux et cultes non-héliopolitains de la Béqa de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* Il, 18. 4 Berlin – New York 1990, 2509–2604.
———, « Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* Il, 18. 4 Berlin – New York 1990, 2236–2320.
———, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, I–II, Leiden 1977; III, Montréal 1985.
———, « Un Hypogée romain à Deba'al dans la région de Tyr », *BMB* 18 (1965), 61–104.
Halbertal, M., "Coexisting with the Enemy; Jews and Pagans in the Mishnah", in: G. N. Stanton & G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 159–172.
Haldar, A., *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945.
Halévy, J., « Quatre divinités sémitiques », *JA* 18 (1901), 513–517.
Halkin, F., *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome*, Bruxelles 1977.
Halliday, W. R., *Greek Divination*, London 1913.
Halsberghe, G. H., « Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3[e] siècle après J. C. », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 4, Berlin – New York 1984, 2181–2201.
Hamburger, A., "Gems from Caesarea Maritima", *'Atiqot* 8 (1968), 1–38.
———, "Surfaces-Finds from Caesarea Maritima – Tesserae", in: L. I. Levine & E. Netzer (eds.), *Excavations at Caesarea 1975, 1976, 1979 – Final Reports*, *Qedem* 21, Jerusalem 1986, 187–204.

Hanauer, C., "Remarks on the Supposed Shrine of Cybele found near the Garden Tomb", *PEFQSt* (1924), 187–192.
Harl, K. W., "Sacrifice and Pagan Belief in fifth and sixth Century Byzantium", *Past and Present* 128 (1990), 7–27.
Haussoullier, B., & Ingholt, H., 'Inscriptions grecques de Syrie', *Syria* 5 (1924), 316–341.
Hayes, C. E., *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, New York 1997.
Headlam, W., "Prometheus and the Garden of Eden", *CQ* 28 (1934), 63–71.
Healey, J. F., *The Religion of the Nabateans*, Leiden 2001.
Healy, J. F., *Mining and Metallurgy in the Greek and Roman World*, London 1978.
Heichelheim, F., 'Roman Syria', in: *An Economic Survey of Ancient Rome*, IV, Baltimore 1938, 121–259.
Heinrichs, A., "Textkritisches zur Isisinschrift von Megalopolis", *ZPE* 3 (1968), 109–110.
Helgeland, J., "Roman Army Religion", in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 1470–1505.
Hengel, M., *Die Zeloten – Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, Leiden 1976.
Hengel, M., *Judaism and Hellenism-Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, I, Philadelphia 1973.
Henig, M. & Whiting, M., *Engraved Gems from Gadara in Jordan – The Sa'd Collection of Intaglios and Cameos*, Oxford University Committee for Archaeology, VI, London 1984.
Henninger, J., « Menschenopfer bei den Arabern », *Anthropos* 53 (1958), 721–805.
Herr, M. D., 'External Influences on the World of the Sages in the Land of Israel – Absorption and Eviction', in: Y. Kaplan, M. Stern (eds.), *Assimilation and Acculturation – Continuity and Changing in the Culture of Nations and in the Jewish People*, Jerusalem 1989, 83–105 (héb.).
Herz, P., « Bibliographie zum römischen Kaiserkult », in: W. Haase & H. Temporini (eds), *ANRW* Il, 16. 2 Berlin – New York l978, 833–910.
Herzog, R., *Die Wunderheilungen von Epidauros – Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig 1931.
Hild, J. A., « Saeculares Ludi. Saeculum », *DAGR*, IV, Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), Paris 1911, 992.
Hill, G. F., "Some Graeco-Phoenician Shrines", *JHS* 31 (1911), 56–64.
———, "Some Palestinian Cults in the Graeco-Roman Age", *PBA* 5 (1911–1912), 1–17.
———, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum – Phoenicia*, London 1910.
———, *A Catalogue of the Greek Coins in the Britiush Museum – Palestine (Galilee, Samaria & Judaea)*, London 1914.
Hinks, R. P., 'Isis Suckling Horus, *BMQ* 12 (1937–1938), 74–75.
Hirschfeld, Y., 'The Source of Fecondity at Ramat Ha-Nadiv', *Qadmoniot* 116 (1999), 109–116 (héb.).
His, R., *Die Domänen der römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1896.
Hölscher, G., "Πανίας", *RE* XVIII, 3 (1949), cols. 594–600.
Holum, K. G., "The Combined Caesarea Expeditions' Excavations: The Warehouse Quarter Alongside the Harbor and Temple Platform", *Qadmoniot*, 37/128 (2004), 102–112 (héb.).
Hopfe, L. M., "Caesarea as a Religious Center", in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2380–2406.
———, "Mithraism in Syria", in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2214–2235.
Hopkins, C., *Excavations at Dura-Europos – Preliminary Reports*, V, New Haven 1934.

Horowitz, Y., *The Land of Israel and its Vicinity*, Vienna 1923 (héb.).
Hyman, A., *Toledoth Tannaim VeAmoraim*, I–III, London 1920 [réimp. Jérusalem 1987] (héb.).
Ilan, T., "A Witch-Hunt in Ascalon", in: A. Sasson, Z. Safrai & N. Sagiv (eds.), *Ashkelon – A City on the Seashore*, Ashkelon – Tel-Aviv 2001, 135–146 (héb.).
Iliffe, J. H., "A Copy of the Crouching Aphrodite", *QDAP* 2 (1933), 110–112.
———, "A Hoard of Bronzes from Askalon c. Fourth Century *B.C.*", *QDAP* 5 (1936), 61–68.
———, "Imperial Art in TransJordan – Figurines and Lamps from a Potter's Store at Jerash", *QDAP* 11 (1945), 1–26.
Imhoof-Blumer, F., *Lydische Stadtmünzen*, Genf 1897 (rep. Firenze 1978).
———, *Griechische Münzen*, Berlin 1890.
Ingholt, H., "Palmyrene Sculptures in Beirut", *Berytus* 1 (1934), 34–35.
———, Seyrig, H., Starcky, J., Caquot, A., *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955.
Irsai, O., "The Discussion of Water Installations and Aqueducts in Rabbinical Literature – Characteristics and Terminology", in: D. Amit, Y. Hirschfeld & J. Patrich (eds.), *The Aqueducts of Ancient Palestine – Collected Essays*, Jerusalem 1989, 47–55 (héb.).
Isaac, B., "Roman Colonies in Judaea – The Foundation of Aelia Capitolina", in: A. Oppenheimer, U. Rappaport, M. Stern (eds.), *Jerusalem in the Second Temple – Abraham Schalit Memorial Volume*, Jerusalem 1980, 340–360 (héb.).
Jackson, R., "Roman Doctors and their Instruments – Recent Research into Ancient Practice", *JRA* 3 (1990), 10–13.
Jacq, C., *Les Égyptiennes – Portraits de femmes de l'Égypte pharaonique*, Paris 1996.
Jacquemin, A., « Une statue féminine thasienne », *BCH* 108 (1984), 447–456.
Jaffé, D., « Les *'Amei-Ha-ares* durant le II^e^ et l^e^ III^e^ siècle – État des sources et des recherches », *REJ* 161/1–2 (2002), 1–40.
———, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme – Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique I^er^–II^e^ siècle*, Paris 2005.
Jalabert, L., Mouterde, R., & Mondésert, C., *IGLS*, IV, Paris 1946.
———, « Vestiges du culte de Sérapis en Syrie », *MFO* 2 (1907), 307–310.
Jeanmaire H., *Dionysos – Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1991[5].
Jidejian, N., *Heliopolis "City of the Sun"*, Beirut 1975.
Jirku, A., « Zweier-Gottheit und dreier-Gottheit im altorientalischen Palästina-Syrien », *MUSJ* 45 (1969), 399–404.
Jockey, P., Sève, M., & Wolff, E., *Dictionnaire de l'antiquité grecque et romaine*, Paris 2002.
Jonas, R., "A Diadem of the cult of Kybele from the Neapolis Region (Samaria)", *PEQ* 94 (1962), 118–128.
Jones, A. H. M., 'Inscriptions from Jerash', *JRS* 18 (1928), 144–178.
———, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford[3] 1998.
———, *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford 1940.
Jost, M., *Cultes et sanctuaires d'Arcadie*, Paris 1985.
Juster, J., *Les Juifs dans l'empire romain -Leur condition juridique économique et sociale*, I–II, Paris 1914.
Kadman, L., *The Coins of Aelia Capitolina*, CNP I, Jerusalem 1956.
———, *The Coins of Akko-Ptolemais*, CNP IV, Jerusalem 1961.
———, *The Coins of Caesarea Maritima*, CNP II, Jerusalem 1957.
Kammerer, A., *Pétra et la Nabatène – L'Arabie pétrée et les arabes du nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine jusqu'à l'Islam*, Paris 1929.
Kane, J. P., "The Mithraic Cult-Meal and its Greek and Roman Environment", in: J. R.; Hinnels (ed.), *Mithraic Studies Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies, 2*, Manchester 1975, 313–351.

Kasher, A., *Edom, Arabia and Israel – Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Nations of the Frontier and Desert during the Hellenistic and Roman Era (332 B.C.E.–70 C.E.)*, Jerusalem 1988 (héb.).
Kater-Sibbes, G. J. F. & Vermaseren, M. J., *Apis*, I, EPRO 48, Leiden 1975.
Kater-Sibbes, G. J. F., *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, EPRO 36, Leiden 1973.
Kienast, D., « Rom und die Venus vom Eryx », *Hermes*, 93 (1965), 478–489.
Kindler, A., 'The Coinage of Sebaste', *Judea and Samaria Research Studies* 3 (1994), 129–135 (héb.).
———, "The Coins of the City of Gaba", in: B. Mazar (éd.), *Gaba – Archaeological Discoveries in Tel Abu-Shusha/Mishmar Ha-Emek*, Tel-Aviv 1988, 43–67 (héb.).
———, *The Coinage of Bostra*, London 1983.
———, *The Coins of Tiberias*, Tiberias 1962.
Klein, S., « Bemerkungen zur Geographie des alten Palästina », *MGWJ* 54 (1910), 14–27.
———, *Galilee from the Babylonian Return to the End of the Talmud*, Jerusalem 1967² (héb.).
———, *Sefer Hayishouv* I, Jerusalem 1939 (héb.).
Kloner, A. & Hübsch, A., 'The Roman Amphitheater of Beth Guvrin – A Preliminary Report on 1992, 1993 & 1994 Seasons', *'Atiqot* 30 (1996), 85–106.
Kohut, A., (Nathan b. Yehiel), *Aruch Completum sive Lexicon Vocabula et res, quae Libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis*, 7, Wien 1926 (héb.).
———, « Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem', *REJ* 24 (1892), 256–271.
Kottek, S. S., 'Selected Elements of Talmudic Medical Terminology with Special Consideration to Graeco-Latin Influences and Sources', W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 37. 3, Berlin – New York 1996, 2926ff.
Kraeling, C. H., 'The Jewish Community at Antioch', *JBL* 51 (1932), 130–160.
Krappe, A. H., 'Prométhée', *RHR* (1939), 172–181.
Krauss, S., 'Ägyptische und syrische Götternamen im Talmud', in: G. Kohut (ed.), *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut*, I, Berlin 1897, 339–353.
———, "From the Time of Rome in Eretz-Israel", *BJPS* 5 (1937), 19–21 (héb.).
———, « Les antiquités gauloises dans le Talmud », *REJ* 25 (1892), 14–29.
———, « Talmudische Nachrichten über Arabien », *ZDMG* 70 (1916), 321–353.
———, « Die Topographie von Caesarea », *JQR*, 14 (1902), 745–751.
———, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*, I–II, Berlin 1898 (réimp : Hildesheim 1966).
———, *Persia and Rome in Talmuds and Midrash*, Jerusalem 1948 (héb.).
———, *Talmudische Archäologie*, Leipzig 1910, 1911, 1912 [réimp. Hildesheim 1966].
———, « Les dix martyrs de la Royauté », *Hashelah* 44 (1925), 227 (héb) [= Idem, in: A. Oppenheimer (éd.), *The Bar Kokhba Revolt – Collected Essays*, Jerusalem 1980, 270 (héb.)].
Krill, R. M., "Roman Paganism under the Antonines and Severans, in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16. 1 Berlin – New York 1978, 27–44.
Kunzel, A., « Aphrodite retirant ses sandales – Une statuette hellénistique en terre-cuite », *Sefunim* 8 (1994), 33–34 (héb.).
Lachs, S. T., "A Note on Genesia in Abodah Zara I, 3", *JQR* 58 (1967), 69–71.
———, "An Egyptian Festival in Canticles Rabba", *JQR* 46 (1960), 47–54.
Lagrange, M. J., *Étude sur les religions sémites*, Paris 1905.
Lambrechts, P., « Les fêtes 'phrygiennes » de Cybèle et d'Attis », *BIBR* 27 (1952), 141–170.
Lane Fox, R., *Païens et chrétiens – La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse 1997.

Lapin, H., *Economy, Geography and Provincial History in Later Roman Palestine*, Texts and Studies in Ancient Judaism 85, Tübingen 2001.
Last, R., Laniado, A., & Porath, P., 'A Dedication to Galerius from Scythopolis – A Revised Reading', *ZPE* 108 (1993), 229–237.
Latte, K., *Römische Religiongeschichte*, Berlin 1960.
Lauffray, J., 'Beyrouth – Archéologie et histoire, époques gréco-romaines, I., Période hellénistique et haut-empire romain', in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8 Berlin – New York 1977, 135–163.
Laumonier, A., *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958.
Lauterbach, J. Z., 'The Attitude of the Jew Towards the Non-Jew', *CCAR*, 31 (1921), 186–233 [= Idem, *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*, New York 1970, 159–206].
Le Corsu, F., *Isis – mythe et mystères*, Paris 1977.
Le Glay, M., « Un "pied de Sarapis" à Timgad en Numidie », in: *Hommages à M. J. Vermaseren*, II, Leiden 1978, 573–589.
———, *Rome – Grandeur et chute de l'empire*, Paris 1992.
———, *Saturne africain – Histoire*, BEFAR 205, Rome 1966.
Le Guen- Pollet, B., *La vie religieuse dans le monde grec du V^ème^ au VII^ème^ siècle avant notre ère*, Toulouse 1991.
Lease, E. B., 'The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic', *CPh* 14 (1919), 56–73.
Leblant, E., *Les persécuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère*, Paris 1893.
Lederer, Ph., « Das Symbol der flachen Hand auf antiken Münzen », *SNR* (1944), 1–6.
Lefébure, E., « L'œuf dans la religion égyptienne », *RHR* 16 (1887), 16–25.
Lenormand, F., « Sol Elagabalus », *RHR* 3 (1881), 310–322.
Lenormand, F., « Montes Divini », in: Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR*, III/2, Paris 1911 [rep. Graz 1969], 1995–1997.
Lévi, I., « Les sources talmudiques de l'histoire juive », *REJ* 35 (1897), 213–223.
Levine, L. I., 'Palestine in the Third Century', in: Z. Baras, S. Safrai, Y. Tsafrir & M. Stern (eds.), *Eretz-Israel from the Destruction of the Second Temple to The Muslim Conquest*, I, *Political, Social & Cultural History*, Jerusalem 1982, 119–143 (héb.).
———, 'The History of Caesarea in the Roman and Byzantine Periods', in: E. Schiller (ed.), *Caesarea and its Sites*, Jerusalem 1989, 7–31 (héb.).
———, *Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975.
———, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence*, Jerusalem 2000 (héb.).
———, *The Jewish Community in the Land of Israel during the Talmudic Period*, Jerusalem 1995 (héb.).
———, *The Rabbinic Class in Palestine during the Talmudic Period*, Jerusalem 1985 (héb.).
Lévy, I., « Cultes et rites syriens dans le Talmud », *REJ* 43 (1901), 183–205.
Levy, J., *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, IV, Berlin – Wien 1924.
Lewis, N., (ed.), *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters*, Jerusalem 1989.
Lewy, Y., « Les paroles de Tacite sur l'origine des Juifs et leurs vertus », in: Idem, *Des mondes qui se rencontrent – Recherches sur le statut du judaïsme dans le monde gréco-romain*, Jérusalem 1969, 115–189. (héb) [réimp. in: *Jews and Judaism in the view of the Hellenistic World – Selected Studies*, M. Stern (ed.), Jerusalem 1974, 109–162 (héb.)].
Lieb, H., "Nachträge zu den römischen Augenärtzen und den Collyria", *ZPE* 43 (1981), 207–215.
Lieberman, S., « ʿAvoda Zara chel Perakim », *Tarbiz* 47 (1978), 238–239 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.) Jerusalem 1991, 381–382] (héb.).
———, 'Gabala', *Yedioth* 5 (1937), 44 [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 413] (héb.).

Lieberman, S., « Hazanot Yannaï », *Sinaï* 4 (1929), 221–250 (héb.) [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 123–152.]
———, 'Mss. Leiden on the Yerushalmi Once Again', *Tarbiz* 20 (1949), 107–117 (héb.) [= Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 219–229.].
———, "Notes on *Lev. Rabba* (ed. Margulies)", in: *Lev. Rabba (critical ed. Margulies)*, New York – Jerusalem 1993[3], 869–882 (héb.).
———, "Palestine in the Third and Fourth Centuries', *JQR* 36 (1946), 329–370; *Ibid.*, 37 (1946–1947), 31–54.
———, "Persecution of Judaism", in: [Idem, *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, D. Rosenthal (ed.), Jerusalem 1991, 348–380 (héb.)].
———, "The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline", *JBL* 71 (1952), 199–206.
———, "The Martyrs of Caesarea", *AIPHO* 7 (1939–1944), 394–446 & *JQR* 36 (1945), 239–253.
———, "The Talmud of Caesarea", *Moussaf LeTarbiz* 2 (1931) (héb.).
———, *On the Jerushalmi*, Jerusalem 1929 (héb.).
———, *The Tosefta Ki-fshuta – A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, Jerusalem 1992[2] (héb.).
———, *The Yerushalmi Ki-fshuto – A Commentary Based on Manuscripts of the Yerushalmi and Works of the Rishonim and Midrashim in Mss. and Rare Editions*, Jerusalem 1995[2].
———, "Torah Shelemah", *JQR* 36 (1946), 321.
———, *Tosefeth Rishonim – A Commentary Based on Manuscripts of the Tosefta and Works of the Rishonim and Midrashim in Manuscripts and Rare Editions*, Jérusalem 1939 [réimp. New York – Jerusalem 1999].
Lifshitz, B., « Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 508.
———, « Inscriptions latines de Césarée (Caesarea Palaestinae) I. Le tibereum », *Latomus* 22 (1963), 783–784.
———, « Une dédicace à Galère trouvée à Beisan (Skythopolis) », in: *Hommages à Albert Grenier*, II, Bruxelles-Berchem 1962, 1063–1064.
———, "Die Entdeckung einer alten Synagoge bei Tiberias", *ZDPV* 78 (1962), 180–184.
———, « Études sur l'histoire de la province romaine de Syrie », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8 Berlin – New York 1977, 4–30.
———, « Jérusalem sous la domination romaine – Histoire de la ville depuis la conquête de Pompée jusqu'à Constantin », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 444–488.
———, « L'ancienne synagogue à Tibériade, sa mosaïque et ses inscriptions », *JSJ* 4 (1973), 43–55.
———, « Notes d'épigraphie grecque », *ZPE* 6 (1970), 51–64.
———, « Notes d'épigraphie palestinienne, II. Le culte de Jupiter Dolichenus à Césarée »; *RB* 73 (1966), 255–256.
———, « Scythopolis – L'histoire, les institutions et les cultes de la ville à l'époque hellénistique et impériale », W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 262–294.
Linder, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit – Jerusalem 1987.
Littman, E., 'Deux inscriptions religieuses de Palmyre. Le dieu שיע אלקום', *JA* 18 (1901), 381–390.
Lloyd, A. B., *Herodotus – Book II., Commentary 1–98*, EPRO 43, Leiden 1976.
Loewe, R., 'Gentiles as seen by Jews after C.E. 70', *CHJ* 3 (1999), 250–266.
Loisy, A., *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920.
———, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1914.
Loriot, X., « Les premières années de la grande crise du III[ème] siècle', in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* I, 2, Berlin – New York 1975, 657–788.

Löw I., *Die Flora der Juden*, III Wien-Leipzig 1924–1934 [réimp. Hildesheim 1967].
———, *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig 1881 [réimp. Hildesheim – New York 1973].
Lucius, E., *Les origines du culte des saints dans l'Église chrétienne*, Paris 1908.
Mac Isaac, J. D., "The Hand of God – A Numismatic Study", *Traditio* 31 (1975), 322–328.
Macadam, H. I., "Strabo, Pliny the Elder and Ptolemy of Alexandria – Three Views of Ancient Arabia and its Peoples", in: T. Fahd (éd.) *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, Strasbourg 1989, 289–320.
MacMullen, R., "Market-Days in the Roman Empire", *Phoenix* 24 (1970), 333–341.
———, *Christianisme et Paganisme du IV^e^ au VIII^e^ siècle*, Paris 1998.
———, *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven 1988.
———, *Le paganisme dans l'empire romain*, Paris 1987.
Mader, A. E., *Mambre – die Ergebnisse der Ausgraben im heiligen Bezirk Râmet el-Halîl in Südpalästina 1926–1928*, Fribourg 1957.
Magen, Y., 'Elone-Mamre – A Ritual Site from Herod's Time', *Qadmoniot* 93–94 (1991), 46–55 (héb.).
Magie, D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, I, New Jersey 1950.
Magness, J., "A Mithraeum in Jerusalem?", in: G. C. Bottini, L. Di Segni & L. D. Chrupcala (eds.), *One Land – Many Cultures: Archaeological Studies in Honour of Stanislao Loffreda OFM*, Jerusalem 2003, 163–171.
———, 'Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues', in: *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past, Canaan, Ancient Israel and their Neighbors from the Last Bronze Age through Roman Palaestina*, W. G. Dever & S. Gitin (eds.), Winona Lake 2003, 363–389.
———, "The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods", *HTR* 94, 2 (2001), 157–177.
Malaise, M., "La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'empire romain", in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 3 Berlin – New York 1984, 1615–1692.
Manderscheid, H., *Die Skulpturenausstattung der Kaiserzeitlichen Thermenanlagen (Monumenta Artis Romanae*, 15), Berlin 1981.
Manns, F., « Gemmes de l'époque gréco-romaine provenant de Palestine », *LA* 28 (1978), 147–170.
Manns, F., « Nouvelles inscriptions grecques de Palestine », *LA*, 29 (1979), 238–243.
———, « Nouvelles inscriptions grecques et latines de Palestine », *LA* 31 (1981), 245–248.
Manns, F., « Nouvelles traces des cultes de Neotera, Serapis et Poseidon en Palestine », *LA* 27 (1977), 229–238.
Maoz, Z. U., "Banias – The Temple of Pan", *Archaeological News* 100 (1994), 2–6 (héb.).
Marc le Diacre, *Vie de Porphyre évêque de Gaza*, (trad. H. Grégoire & M. A. Krugener), Paris 1930.
Margalioth, M., *Sefer HaRazim – A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*, Jerusalem 1966 (héb.).
Marmorstein, A., 'L'opposition contre le patriarche R. Juda II', *REJ* 64 (1912), 64–65.
Marquardt, J., *Le culte chez les romains*, I, Paris 1889.
Martin, J. P., « La religion traditionnelle – 2. Les dieux », in: X. Loriot & C. Badel (eds.), *Sources d'histoire romaine*, Paris 1993, 582–583.
———, « La religion traditionnelle – 3. Une critique des dieux », in: X. Loriot & C. Badel (eds.), *Sources d'Histoire romaine*, Paris 1993, 583–584.
———, *Société et religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*, Paris 1991.

Marvin, M., 'Freestanding Sculptures from the Baths of Caracalla', *AJA* 87 (1983), 347–384.
Mattingly, R., *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, II, London 1923.
Maurice, J., « La dynastie solaire des seconds Flaviens », *RA* (4ème série) 17 (1911), 377–406.
Mayerson, P., "The Use of Ascalon Wine in the Medical Writers of the Fourth to the Seven Centuries", *IEJ* 43 (1993), 169–173.
Mazar, A., "Beth Shean", *NAEHL*, I, Jerusalem 1992, 208ff (héb.).
Mc Cracken Flesher, P. V., "Conflict or Cooperation? Non-Jews in the Dura Synagogue Painting", in: A. Ovadiah (ed.) *Hellenic and Jewish Arts – Interaction and Renewal*, Tel Aviv 1998, 199–222.
McKenna, S., *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938.
Meek, W. A., & Wilken, R. L., *Jews and Christians in Antioch in the Four Centuries of the Common Era*, Missoula 1978.
Merill, S., *East of the Jordan – A Record of Travel and Observation in the Countries of Moab, Gilead and Bashan*, London 1881.
Merlat, P., *Jupiter Dolichenus – Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris 1960.
Merlat, P., *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichénus*, Paris 1951.
Meshorer, Y., "The *Cista Mystika* and Worship of Kore-Persephone at Samaria", *EI* 15 (1981), 356–357 (héb.).
———, "A Ring from Gadara", *IEJ* 29 (1979), 221–222.
———, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985.
———, « Monnaies de Raphia », *RN* 18, 6ème série (1976), 57–68.
———, *The Coinage of Aelia Capitolina*, Jerusalem 1989.
———, 'The Coins of Dora', *INJ* 9 (1986–1987), 59–72.
Meslin, M., *La fête des Kalendes de Janvier dans l'empire romain – Étude d'un rituel de nouvel an*, CL 115, Bruxelles 1970.
———, « Persistances païennes en Gaule vers la fin du VIe siècle », in: *Hommages à M. Renard*, CL, II, Bruxelles 1969, 512–524.
Meurdrac, M., & Albanèse, L., « A travers les nécropoles gréco-romaines de Sidon », *BMB*, 2 (1938), 73–98.
Meyers, E. M., et al., *Ancient Synagogue Excavations at Khirbet Shema, Upper Galilee*, 1970–1972 (ASOR, 2), Durham 1976.
Milik, J. T., « Nouvelles inscriptions nabatéennes », *Syria* 35 (1958), 227–251.
———, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine*, BAH 92, Paris 1972.
———, « Nouvelles inscriptions sémitiques et grecques du pays de Moab », *LA* 9 (1958–1959), 331ff.
Millar, F., "The Imperial Cult and the Persecutions", in: W. den Boer (éd.), *Le culte des Souverains*, Entretiens sur l'antiquité classique XIX, Vandœuvres-Genève 1973, 145–165.
Millar, S. S., "Epigraphical" Rabbis, Helios and Psalm 19: Were the Synagogues of Archaeology and the Synagogues of the Sages One and the Same?', *JQR* 94 (2004), 27–76.
Milman Baron, R., "Epigraphica Israelica – A Survey of Inscriptions Found in Israel and Published in 1992–1993", *SCI* 13 (1994), 142–161 (162).
Mitchell, S., *Anatolia – Land, Men and Gods in Asia Minor*, II., *The Rise of the Church*, Oxford 1993.
Mittwoch, E., "Id", *The Encyclopaedia of Islam – New Edition*, III, B. Lewis et al. (eds.), Leiden – London 1971, 1007ff.
Montgomery, J. A., *A Critical and Exegitical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951.

Moore, C. H., "The Duration of the Efficacy of the Taurobolium", *Cph* 19 (1924), 363–365.
Mor, M., *The Bar-Kokhba Revolt – Its Extent and Effect*, Jerusalem 1991 (héb.).
Mordtmann, J. H., "Ammudates-Elagabal", *ZDMG* 31 (1877), 91–99.
Morgan, M., *Sepher Ha-Razim – The Book of Mysteries*, Oxford 1983.
Moscati, S., "Astarte in Italia", *RCCM* 7 (1965), 756–760.
MouIton, W. J., 'Gleanings in Archaeology and Epigraphy', *AASOR* 1 (1919–1920), 66–92, 87.
Moulinier, L., *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des grecs*, Paris 1952.
Mouterde, R., « La triade de l'Euphrate », *MUSJ* 25 (1942–1943), 57–65.
———, « Antiquités de l'Hermon et de la Béqâ », *MUSJ* 29 (1951–1952), 21–89.
———, "Cultes antiques de la Coelésyrie et de l'Hermon", *MUSJ* 36 (1959). 53–87.
———, *Regards sur Beyrouth*, Paris 1966.
———, "Reliefs et inscriptions de la Syrie et du Liban", *MUSJ* 34 (1957), 203–228.
Muller, H. W., « Isis mit dem Horuskinde », *MJDBK* 14 (1963), 7–38.
Munk, S., *Palestine – Description géographique historique et archéologique*, Paris 1861.
Mussche, H. F., « Le rameau de palmier et la gerbe d'épis, attributs de la Tyché gréco-romaine », *AC*, 24 (1955), 431–437.
Mussies, G., "Marnas God of Gaza", in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 18. 4, Berlin – New York 1990, 2412–2457.
———, "The Interpretatio Judaica of Hermes-Thot", in: *Studies in the History of Religions*, XLIII – *Studies in Egyptian Religions*, ed. M. H. van Voss et al., Leiden 1982, 89–120.
———, "Identification and Self-Identification of Gods in Classical and Hellenistic Times", in: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, eds. R. vanderBroek, T. Baarda & J. Mansfeld, Leiden, New York, København, Köln 1988, 1–18.
———, "The Interpretatio Judaica of Sarapis", in: *Studies in Hellenistic Religions*, EPRO 78, ed. M. J. Vermaseren, Leiden 1977, 189–214 .
Nachtergael, G., « la chevelure d'Isis », *AC* 50 (1981), 589.
Narkiss, B., "Pagan, Christian and Jewish Elements in the Art of the Ancient Synagogue", in: L. I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia 1987, 183–188.
Nasrallah, J., « Le Qalamoun à l'époque romano-byzantine (Étude de topographie)', *AAS*, 8–9 (1958–1959), 59–80.
Neeman, Y., "The Relation between Jews and Non-Jews in Galilee", *Sinai*, 106/1 (1990), 152–166 (héb.).
Negev, A., "Inscriptions hébraïques, grecques et latines de Césarée Maritime", *RB* 78 (1971), 247–263.
———, *The Greek Inscriptions from the Negev*, SBF – Collectio Minor, XXV, Jerusalem 1981.
Ness, L. J., "Astrology", *Archaeology in the Biblical World* 2 (1992), 51–52.
Netzer E., & Weiss, Z., 'Byzantine Mosaics at Sepphoris: New Finds', *IMJ* 10 (1992), 75–80.
Neubauer, A., La *géographie du Talmud*, Paris 1868 (réimp. Hildesheim 1966).
Neusner, J., 'From Biography to Theology: Gamaliel and the Patriarchate', *RRJ* 7 (2004), 52–94.
———, "Rabbinic Sources for Historical Study – A Debate with Ze'ev Safrai", in: J. Neusner & A-J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity – Where We Stand, Issues and Debates in Ancient Judaism*, III, 1, Leiden – Boston – Köln 1999, 123–142.
———, *Development of a Legend – Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970.
———, *The Talmud as History*, Québec 1979.
———, *The Tosefta – Neziqin*, IV, New York 1981.

Newlands, C. E., "The Emperor's *Saturnalia*: Statius, *Silvae* 1. 6", in: A. J. Boyle & W. J. Dominik (eds.), *Flavian Rome – Culture, Image, Text*, Leiden – Boston 2003, 499–522.
Nicolson, F. W., "Greek and Roman Barbers", *HSCP* 2 (1891), 49–51.
Nielsen, I., *Thermae et Balneae – The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths*, I, Aarhus 1990.
Nilsson, M. P., *Geschichte der grieschischen Religion*, München 1955.
———, "Pagan Divine Service in Late Paganism", *HTR* 38 (1945), 63–69.
Nock, A. D., 'Cremation and Burial in the Roman Empire', *HTR* 25 (1932), 321–359.
Nock, A. D., "The Roman Army and the Religious Year", *HTR* 45 (1952), 187–215.
Nutton, V., "Roman Oculists", *Epigraphica* 34 (1972), 16–29.
Oesterley, W. O. E., *The Sacred Dance – A Study in Comparative Folklore*, Cambridge 1923.
Offord, J., "The Mountain Throne of Jahveh", *PEFQSt* (1919), 39–45.
Oppenheim, A. L., *Le rêve, son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1959.
Oppenheim, D., « Die Namen der persischen und babylonischen Feste im Talmud », *MGWJ*, 3 (1854), 347–352.
Oppenheimer, A., *Galilee in the Mishnaic Period*, Jerusalem 1991 (héb.).
Otto, W., *Les dieux de la Grèce – La figure du divin au miroir de l'esprit grec*, Paris 1993[3].
———, *Priester und Tempel*, II, Leipzig – Berlin 1908.
Ovadiah, A., 'The Art of Ancient Synagogues in the Land of Israel', in: D. Kassuto (ed.), *Judaism and Art – Collected Studies*, Ramat-Gan 1989, 323–368 (héb.).
Owens, E. J., *The City in the Greek and Roman World*, London – New York 1991.
Paladino, I. , *Fratres arvales – Storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma 1988.
Palestine in the Fourth Century A.D. – The Onomasticon by Eusebius of Caesarea with Jerome's Latin Translation and Expansion in Parallel from the Edition of E. Klostermann, Translated by: G. S. P. Freeman-Grenville; J. E. Taylor (ed.), Jerusalem 2003.
Parke, H. W., *Festivals of the Athenians*, London 1977.
Parker, R., *Miasma – Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1990[2].
Parr, P.J., « Découvertes récentes au sanctuaire du Qasr à Pétra », *Syria* 45 (1968), 1–66.
Pataï, R., *The Water – A Study for the Knowledge of the Land of Israel and Palestinian Folklore in the Biblical and Mishnaic Periods*, Tel Aviv 1936 (héb.).
Patrich, J., *The Formation of Nabatean Art – Prohibition of a Graven Image among the Nabateans*, Jerusalem – Leiden – New York – Kobenhavn – Köln 1990.
Pavolini, C., *Guide archeologiche Laterza – Ostia*, Bari 1983.
Pearson, J., *Arena – The Story of the Colosseum*, London 1973.
Pelletier, A., *L'urbanisme romain sous l'empire*, Paris 1982.
Perdrizet, P., « Légendes babyloniennes dans les *Métamorphoses* d'Ovide », *RHR* 105 (1932), 193–228.
———, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, I., *Texte*, Nancy – Paris – Strasbourg 1921.
Perles, J., « Miscellen zur rabbinischen Sprach und Alterthumskunde », *MGWJ* 21 (1872), 251–273.
Pestalloza, U., "Veneralia", *SMSR*, 8 (1932), 176–188.
Petit, P., *Histoire générale de l'empire romain – La crise de l'empire (des derniers Antonins à Dioclétien)*, II, Paris 1974.
Picard, C. *Manuel d'archéologie grecque*, I, Paris 1935.
———, *Éphèse et Claros*, Paris 1922.
———, « Le péché de Pandora », *Acropole – Revue du monde hellénique* (1932), 39–57.
———, « Sur l'Artagatis-Derkêto des thermes d'Aphrodisias en Carie », in: *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*, CL, II, Bruxelles 1949, 257–264.
———, « Un banquet costumé sur une mosaïque d'El-Djem », *CRAI* (1954), 418–424.

Pietrangeli, C., *Musei Capitolini. I monumenti déi culti orientali*, Roma 1951.
Piganiol A., *Recherches sur les jeux romains*, Publications de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg 13, Strasbourg 1923.
———, *L'empire chrétien (325–395)*,[2] Paris 1972.
Pillet, M., "General Report on the Campaign of 1929–1930", in: *The Excavations at Dura-Europos – Preliminary Report of the' Third Season of Work Nov. 1929 – Mar. 1930*, ed. P. V. C. Baur, New Haven 1932.
Pippidi, D. M., « Le "Numen Augusti" – Observations sur une forme occidentale du culte impérial », *REL* (1931), 83–112.
Pirenne, V., « Aspects orientaux du culte d'Aphrodite à Athènes », in: ed. E. Lipínski, *Studia Phœnicia, V, Phœnicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*, Orientalia Lovaniensia Analecta 22, Leuven 1987, 145–156.
Pirenne-Delforge, V., *L'Aphrodite grecque – Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège 1994.
Poinssot, C., *Les ruines de Dougga*, Tunis 1958.
Porath, P., "A Fragmentary Greek Inscription from Tel Jezreel", *TA* 24 (1997), 167–168.
Porath, Y., « The Amphitheater Built by Herod and its Late Representations », *Qadmoniot* 112 (1997), 93–99 (héb.).
Porte, D., *Fêtes romaines antiques*, Paris 2001.
———, *Le prêtre à Rome – Les donneurs de sacré*, Paris 1995.
Praet, D., "Explaining the Christianizing of the Roman Empire – Older Theories and Recent Developments", *Sacris Erudiri* 33 (1992–1993), 5–119.
Preger, Th., "Constantinos-Helios", *Hermes* 36 (1901), 457–469.
Preuss, J., *Biblical and Talmudic Medicine*, trans & ed. F. Rosner, New York 1983.
Price, S., *Rituals and Power – The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.
Prieur, J., *Les animaux sacrés dans l'antiquité – Art et religion du monde méditerranéen*, Rennes 1988.
Pringsheim, H. G., *Archäologische Beiträge zur Geschichte des Eleusinischen Kultes*, (diss. Bonn), München 1905.
Pucci Ben-Zeev, M., "Did the Jews Enjoy a Privileged Position in the Roman World?", *REJ* 154 (1995), 23–42.
Quasten, J., *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, Washington 1983.
Rabbinowicz, R., *Dikdukei Soferim – 'Avoda Zara – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, München 1879.
———, *Dikdukei Soferim – Sanhédrin – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, Mainz 1878.
———, *Dikdukei Soferim – Yoma – Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum*, München 1872.
———, *Sha'are Torath Babel: Notes and Comments on the Babylonian Talmud*, E. Z. Melamed (ed.), Jerusalem 1961.
Rabbinowitz, Z. W., *The Gates of the Torah of the Land of Israel – Including Explanations, Notes and Corrections on the Palestinian Talmud*, Jerusalem 1940.
Rabello, A. M., A *Tribute to J. Juster – The Legal Condition of the Jews under Visigothic Kings, brought up-to-date*, Jerusalem 1976.
———, *Giustiniano, ebrei e samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie ecclesiastiche e giuridiche*, II, Milano 1988.
———., "The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire", in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 13 (1980), 662–762.
Radnoti, A., "Julius Avitus Alexianus", *Germania* 39 (1961), 383ff;
Rappaport, S. Y., *Erekh Milin*, Prague 1852 [réimp. Varsovie 1914] (héb.).
Rappaport, U., "Syncretism", in: *EH* 25, Jerusalem 1988, 968–969 (héb.).
———, « Les Iduméens en Égypte », *RPh* 43 (1969), 73–82.
———, *The First Book of Maccabees – Introduction, Hebrew Translation and Commentary*, Jerusalem 2004 (héb.).

Raschke, M., "The Role of Oriental Commerce in the Economies of the Cities of the Eastern Mediterranean in the Roman Period", in: E. M. Meyers & W. West (eds.), *The Archaeology of Trade in the East Mediterranean – A Symposium*, Tallahassee 1979, 68–77.
Rash, Y., « Attitudes juives à l'égard des non-Juifs – Références bibliques, talmudiques et actuelles », *RSR* 85/2 (1997), 177–197.
Raynor, J., & Meshorer, Y., *The Coins of Ancient Meiron*, Winona Lake 1988.
Reich, R., "The Hot Bathhouse and the Jewish Community in the Earlier Roman Period (The Second Temple Period)", in: A. Kasher, G. Fuks & U. Rappaport (eds.), *Greece and Rome in Eretz-Israel – Collected Essays*, Jerusalem 1989, 207–211 (héb.).
Reid, J. S., "Human Sacrifices at Rome and Other Notes on Roman Religion", *JRS* 2 (1912), 44ff.
Rémodon, R., « L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme », *BIFAO* 51 (1952), 63–78.
Remus, H., "The End of 'Paganism'?", *SR* 33, 2 (2004), 191–208.
Renan, E., *Mission de Phénicie*, Paris 1864.
Rey-Coquais, J. P., *IGLS*, 6, Paris 1967.
———, « Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr », *BMB* 29 (1977), 1–184.
Rey-Coquais, J. P., « L'Arabie dans les routes du commerce entre le monde méditerranéen et les côtes indiennes », in: *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, ed. T. Fahd, Leiden 1989, 225–240.
Rey-Coquais, M., « La Syrie d'Alexandre à Constantin – La côte », *MdB*, 28 (1983), 7–11.
Richard, J. C., « Recherches sur certains aspects du culte impérial – Les funérailles des empereurs romains aux deux premiers siècles de notre ère », *ANRW* II, 16. 2 (1978), 1122–1125.
Richard, L., « Remarques sur le sacrifice taurobolique », *Latomus* 18 (1969), 661–668.
Richardson, L., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-London 1992.
Richter, G. M. A., *The Sculpture and the Sculptors of the Greeks*, New Haven 1930.
Rigsby, K. J., « Seleucid Notes, II. Nysa-Scythopolis », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 110 (1980), 238–242.
Riis, P. J., « Un autel votif de Tripoli », *MUSJ* 46 (1970–1971), 226–231, figs. 1 & 2.
Ringel, J., *Césarée de Palestine – Étude historique et archéologique*, Strasbourg 1974.
———, *Marine Motifs on Ancient Coins at the National Maritime Museum Haifa*, New York – Haifa 1984.
Ritterling, E., « Legio – 34 (III Gallica)', *RE* 24, Stuttgart 1925, cols. 1517–1520.
Rives, J. B., *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995.
Rivet, A., *Gallia Narbonensis*, Batsford 1988.
Robert, L., « Documents d'Asie Mineure – XXVII. Reliefs votifs 8. Zeus Aithrios », *BCH* 107 (1983), 547–548.
———, « Dédicaces et reliefs votifs – 14. Meter Therméné », *Hellenica* 10 (1955), 78–82.
———, « Dédicaces et reliefs votifs – 16. Dédicaces à un fleuve et autres dédicaces », *Hellenica* 10, (1955), 89–96.
Robert, L., *Études anatoliennes – Recherches sur les inscriptions d'asie mineure*, Paris 1937.
———, *Les gladiateurs dans l'orient grec*, Paris 1940.
———, « Les grâces à Aphrodisias », *Hellenica* 13 (1965), 118–119.
Roberts, C., Skeat, Th. C. & Nock, A.D., 'The Gild of Zeus Hypsistos', *HTR* 29 (1936), 39–87 (88).
Robertson, M., *A History of Greek Art*, I, Cambridge 1975.

Roll, I., « A Latin Imperial Inscription from the Time of Diocletian Found at Yotvata », *IEJ* 39 (1989), 239–260.
Ronzevalle, S., « Notes et études d'archéologie orientale II – Venus Lugens et Adonis Byblius », *MUSJ* 15 (1930–1931), 141–204.
———, « Déesses syriennes – 2. Déesse-Mère de Beyrouth », *MUSJ* 12 (1927), 160–162.
———, « Jupiter Héliopolitain – Nova et Vetera », *MUSJ* 21 (1937–1939), 3–181.
———, « L'Astarté Poliade de Béryte », *MUSJ* 25. 2 (1942–1943), 13–20.
———, « Notes et études d'archéologie orientale – Hélioséros », *MUSJ* 16 (1932), 3–22.
———, « Notes et études d'archéologie orientale – X. L'aigle funéraire en Syrie », *MFO* 5 (1912), 1–62.
———, « Temple d'Hélios à Qassouba », *RB* 12 (1903), 407–410.
———, « Notes d'archéologie orientale », *MUSJ* 10 (1925), 215–217.
Rosenberger, M., *City-Coins of Palestine*, II, Jerusalem 1975.
———, *The Coinage of Eastern Palestine*, III, Jerusalem 1978.
———, *The Rosenberger Israel Collection*, I, Jerusalem 1972
Rosenfeld B. Z., & Menirav J., 'Permanent Markets in the Land of Israel during the Periods of the Mishna and the Talmud and their Parallels in the Roman Empire', *Sidra* 19 (2004), 161–175 (héb.).
———, *Markets and Marketing in Roman Palestine*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 99, Leiden 2005.
Rosenfeld, B. Z., *Lod and its Sages in the Period of the Mishnah and the Talmud*, Jerusalem 1997 (héb.).
Rosenthal, A., "Figurative Art in Halakha at the End of the Second Temple Period", *Mehgerei Talmud*, III/2, Jerusalem 2005, 754–790 (héb.).
Rosenthal, D., « Gat Shemanim, Gad Shemanim; Gad Yawan », *Cathedra Quarterly* 67 (1993), 10–11 (héb.).
Rosner, F., "Jewish Medicine in the Talmudic Period", W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 37. 3, Berlin – New York 1996, 2866–2894.
Rostovtzeff, M. I., 'The Caravan-Gods at Palmyra', *JRS*, 22 (1932), 107–116.
Rostovtzeff, M., *The Social and Economic History of the Roman Empire*, [2]Oxford 1957.
Roth-Gerson, L., *The Greek Inscriptions in Ancient Synagogues in Eretz Israel*, Jerusalem 1987 (héb.).
———., *The Jews of Syria as Reflected in the Greek Inscriptions*, Jerusalem 2001 (héb.).
Rouse, W., *Greek Votive Offerings*, London 1902 [réimp. New York 1975].
Roussel, P., *Les cultes égyptiens à Délos*, Paris 1916.
Roussin, L. A., "Helios in the Synagogue: Did some Ancient Jews Worship the Sun God?", *BAR* 27, 2 (2001), 52–56.
Rutter, B., "The Three Phases of the Taurobolium", *Phœnix*, 22 (1968), 226–249.
Sachs, M., *Beiträge zur Sprach und Alterthum Forschung aus jüdischen Quellen*, II, Berlin 1854.
Safrai, S., "Relations between the Diaspora and the Land of Israel", in: *The Jewish People in the First Century*, CRINT, Amsterdsam – Assen 1975, 184–215.
Safrai, S., "The Jewish Population in Galilee and Golan in the 3rd and 4th Centuries", in: Z. Baras, S. Safrai, Y. Tsafrir & M. Stern (eds.), *Eretz-Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, I: *Political, Cultural and Social History*, Jerusalem 1982, 144–179 (héb).
Safrai, S., *In Times of Temple and Mishnah – Studies in Jewish History*, I–II, Jerusalem 1994 (héb.).
Safrai, Z., "The Fairs in Eretz-Israel during the Mishna and Talmud Periods", *Zion* 49 (1984), 139–158 (héb.).
———, "On the Integration of the Jewish People in the Roman Economy", in: A. Kasher, G. Fuks & U. Rappaport (eds.), *Greece and Rome in Eretz-Israel – Collected Essays*, Jerusalem 1989, 143–173 (héb.).

———, "Rabbinic Sources as Historical – A Response to Professor Neusner", in: J. Neusner & A.-J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity – Where We Stand, Issues and Debates in Ancient Judaism*, III, 1, Leiden – Boston – Köln 1999, 143–167.
———, "The Commerce in the Land of Israel during the Roman Period", in: B. Z. Qedar, T. Dothan, S. Safrai (eds.), *Issues in the History of the Commerce in Eretz-Israel*, Jerusalem 1990, 108–139 (héb.).
———, "The Gentile Population Speaking Aramean in the Land of Israel during the Roman Period", in: A. Oppenheimer, M. Mor, J. Pastor & D. Schwartz (eds.), *Jews and Gentiles in the Land of Israel in the Days of the Second Temple, Mishna and Talmud*, Jerusalem 2003, 82–101 (héb.).
———, "The Roman Army in the Galilee", in: L. I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York – Jerusalem 1992, 103–114.
———, *Galilee in the Mishnah and Talmud Periods*, Ma'aloth 1981 (héb.).
———, *The Economy of Roman Palestine*, London – New York 1994.
Saglio, E., "Collyrium", in: Ch. Daremberg & Ed. Saglio (eds.), *DAGR* II/1, Paris 1900 [réimp. Graz 1969], 1297.
Saintyves, P., « De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme », *RHR* 108 (1933), 144–192.
Saintyves, P., *Essais de folklore biblique*, Paris 1922.
Salac, H., 'ΖΕΥΣ ΚΑΣΙΟΣ.', *BCH*, 46 (1922), 160–189.
Saller, S. J., "Sacred Places and Objects of Ancient Palestine", *LA* 14 (1963–1964), 225;
Sanguinetti, B. R., « Quelques chapitres de médecine et de thérapeutique arabes », *JA* 6ème série, 7 (1866), 320–321.
Sarason, R. S., *The Talmud of the Land of Israel (Demai): A Preliminary Translation and Explanation*, Chicago 1993.
Sartre, M., *Bostra, des origines à l'islam*, Paris 1985.
———, *D'Alexandre à Zénobie : Histoire du Levant antique*, Paris 2001.
———, « Diversité régionale du monde romain – L'Orient grec », in: *Sources d'histoire romaine – 1er siècle* av. *J.C., début du Vème siècle apr. J.C.*, eds: X. Loriot & C. Badel, Paris 1993, 775–813.
———, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien*, Paris 1995.
———, *L'Orient Romain – Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*, Paris 1991.
———, "Nouvelles inscriptions grecques et latines de Bostra", *AAAS* 22 (1972), 169–171.
Savignac, R., « Découverte d'une statue à Ascalon », *RB* 14 (1905), 426–429.
———, « Le dieu nabatéen de Laaban et son temple », *RB* 46 (1937), 401–416.
———, "Mélanges III. Inscriptions romaines et byzantines, 3. Inscriptions byzantines", *RB* 4 (1895), 239–241.
Schäfer, P., "Jews and Gentiles in Yerushalmi Avodah Zarah", in: Idem (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, 335–352.
———, *The History of the Jews in the Graeco-Roman World – The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*, London 2003.
Scheid, J., "The Religious Roles of Roman Women", in: R. Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women in the West*, I., *From Ancient Goddesses to Christian Saints*, London 1992, 387–388.
———, *La religion des Romains*, Paris 1998.
———, *Les frères Arvales – Recrutement et origine sociale sous les empereurs Julio-Claudiens*, Bibliothèque de l'école des hautes études, Section des sciences religieuses 77, Paris 1975.
———, *Romulus et ses frères – Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, BEFAR 275, Paris 1990.

———, « Sanctuaires et Thermes sous l'empire », in: *Les thermes romains*, CEFR 142, Rome 1991, 212–214.
Schiffman, L. H., *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, Chico 1983.
———, L. H., *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, New Jersey, 1985.
Schilling, R., « *Sacrum* et *Profanum* – Essai d'interprétation », in: *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Paris 1979, 54ff.
———, R., *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954.
Schlumberger, D., *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris 1951.
———, *L'Orient hellénisé, Paris* 1970.
Schlüter, M., *« Deraqon » und Götzendienst – Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort in mAZIII 3*, Judentum und Umwelt – Band 4, Frankfurt am Main – Bem 1982.
Schönmann, G. F., *Griechische Alterthümer*, II, Berlin 1897.
Schredelseker, P., *De Superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinant*, Heildelberg 1913.
Schwab, M., *Le Talmud de Jérusalem*, Paris 1932².
Schwabe M., "Tiberias Revealed Through Inscriptions", in: H. Z. Hirschberg (ed.) *All the Land of Naphtali*, Jerusalem 1968, 180–191 (héb.).
Schwartz, D., « Caesarea' and its 'Isactium », *Cathedra Quarterly* 51 (1989), 21–34 (héb.).
———, *Agrippa I – The Last King of Judaea*, Jerusalem 1987 (héb.).
Schwartz, J., 'About Zunin and his Son Boethus', *Sinaï* 103 (1989), 108–122 (héb.).
———, 'Ishmael at Play: On Exegesis and Jewish Society', *HUCA* 66 (1995), 203–221.
———, "Jew and non-Jew in the Roman Period in Light of their Play, games and Leisure-Time Activities", in: J. H. Ellens et al. (eds.), *God's Word for our World – Studies in Honor of Simon John de Vries*, II, London 2004, 128–140.
———, *Jewish Settlements in Judaea from the Bar Kokhba Revolt to the Arab Conquest*, Jerusalem 1986 (héb.).
Schwartz, S., "Gamaliel in Aphrodite's Bath – Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries", in: P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, I, (Texte und Studien zum antiken Judentums, 71), Tübingen 1998, 211–217.
———, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2001.
Schweitzer, B., *Herakles*, I, Tübingen 1922.
Scullard, H. H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca 1981.
Séchan, L., 'Pandora, L'Eve grecque', *Bulletin de l'association G. Budé* 23 (1929), 3–36.
Segal, A., *The Geography of the Mishna*, Jerusalem 1980 (héb.).
Seston, W., *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris 1946.
———, 'Jovius et Herculius ou l' « épiphanie » des Tétrarques', *Historia* 1 (1950), 261ff.
Severi, I., *La crisi dell'impero nel III secolo*, Bologna 1949.
Seyrig, H., « La triade héliopolitaine et les temples de Baalbek », *Syria* 10 (1929), 314–358.
———, « Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine », *Syria* 48 (1971), 337–361.
———, « Notes sur le culte de Déméter en Palestine », *Syria* 13 (1932),
———, « Un couteau de sacrifice », *Mélanges M. Mallowan, Iraq*, 36 (1974), 229–230 [= Idem, *Scripta Varia – Mélanges d'histoire et d'archéologie orientale*, E. Will (éd.), Paris 1985, 815–816].
———, Amy, R., Will, E., *Le temple de Bel à Palmyre*, I–II BAH. *83*, Paris 1975–1976.
———, "Bas-relief palmyrénien dédié au Soleil", *Syria*, 36 (1959), 58–60.
———, « Deux simulacres antiques des organes sexuels », *Antiquités syriennes*, VI, Paris 1966, 151–156.
———, « Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39 (1962), 193–207.

———, « Genneas et les dieux cavaliers en Syrie », *Syria* 26 (1949), 230–248.
———, « Heliopolitana », *BMB* 1 (1937), 77–100.
———, « Héraclès-Nergal », *Syria* 24 (1945), 62–80.
———, « Inscription relative au commerce maritime de Palmyre », in: *Mélanges Franz Cumont – AIPH* 4 (1936), 400–401.
———, « Inscriptions diverses », *Syria* 27 (1950), 236–250.
———, « Inscriptions grecques de l'agora de Palmyre », *Syria* 22 (1941), 223–270.
———, « Inscriptions », *Syria* 20 (1939), 302–323.
———, « La quête d'Osiris », *Syria* 32 (1955), 44–48
———, « La Tyché de Césarée de Palestine », *Syria* 49 (1972), 112–115.
———, « Le rameau mystique », *AJA* 48 (1944), 20–25.
———, « Le repas des morts et le "banquet funèbre" à Palmyre », *AAS* 1 (1951), 1–11.
———, « Les dieux armés et les Arabes en Syrie », *Syria* 47 (1970), 77–112.
———, « Les dieux de Hiérapolis », *Syria* 37 (1960), 233–252.
———, « Les tessères palmyréniennes et le banquet rituel », in: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 51–58.
———, « Monnaies hellénistiques – XII. Questions Aradiennes », *RN* VI[ème] série, 4 (1964), 9–50 [= Idem, *Scripta numismatica*, ed. G. Le Rider, Paris 1986, 79–120].
———, « Notes sur les cultes de Scythopolis à l'époque romaine », *Syria* 39 (1962), 207–211.
———, « Questions héliopolitaines », *Syria* 31 (1954), 80–98.
———., « Stèle d'un grand prêtre de Hiérapolis », *Syria* 20 (1939), 183–188.
———, « Sur les ères de quelques villes de Syrie », *Syria* 27 (1950), 5–50.
———, « Sur une idole hiérapolitaine », *Syria* 26 (1949), 17–28.
———, « Temples, cultes et souvenirs historiques de la Décapole », *Syria* 36 (1959), 60–78.
———, « Un bas-relief galiléen », *MUSJ* 46 (1970), 203–205.
———, « Un couteau de sacrifice », *Mélanges M. Mallowan – Iraq* 36 (1974), 229–230.
———, « Un ex-voto Damascain », *Syria* 27 (1950), 229–236.
———, « Une idole bétylique », *Syria* 40 (1963), 17–19.
———, « Une monnaie de Césarée du Liban », *Syria* 36 (1959), 39–43.
———, « Zeus de Bérée », *Syria* 40 (1963), 28–30.
Shemesh, A., "Three-Days' Journey from the Temple" – The Use of this Expression in the Temple Scroll', *Dead Sea Discoveries* 6. 2 (1999), 126–138.
Shenhav, E., 'Shuni-Maïamas', *Qadmoniot* 89/90 (1990), 58–62 (héb.).
Sheppard, A. R., 'Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor', *Talanta* 12–13 (1980–1981), 77–101.
Sheshar, M., "The Explanations of the Sages about the Prohibition of 'Thou shalt not make until thee any graven image' (*Exd.*, 20, 4)"', *Shana BeShana* (1980), 256–262 (héb.).
Sibert, A. V., *Instrumenta Sacra – Untersuchungen zu römischen Opfer, Kult und Priestergeräten*, Religionsgeschitliche Versuche und Vorarbeiten, 44, Berlin – New York 1999.
Sikes, E. E., & Gray, L. H., 'Hair and Nails', *ERE* 6, Edinburgh 1913, 476a.
Simon, E., *Festivals of Attica – an Archaeological Commentary*, University of Wisconsin Press 1983.
Simon, M., « Theos Hypsistos », in: *Ex Orbe Religionum*, I, Leiden 1975, 372–385.
Singer, I., 'The Problem of the Identification of Dagon, the Philistine God', *Cathedra Quarterly* 54 (1990), 17–42 (héb.).
Smelik, K. A. D., & Hemelrijk, E. A., "Who Knows not what Monsters Demented Egypt Worships ? – Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as part of the Ancient Conception of Egypt", in: H. Temporini & W. Haase (eds.), *ANRW* II, 17. 4, Berlin – New York 1984, 1907ff.
Smith, J. Z., "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 16.1 Berlin – New York 1978, 425–439.

Smith, M., "Helios in Palestine", *EI* 16 (1982), 199–214.
———, "Image of God", *BJRL* 40 (1958), 473–512.
Smith, W., *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*,[3] I, London 1891.
Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period – Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum II*, Ramat-Gan 1992[2].
Sokolowski, F., *Lois sacrées dAsie Mineure*, Paris 1955.
———, *Lois sacrées des cités grecques – Supplément*, Paris 1962.
Solmsen, F., *Hesiod and Aeschylus*, CSCP 30, H. Caplan et al. (eds.), lthaca 1949.
Sommer, L., *Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen*, Münster 1912.
Soyez, B., *Byblos et la fête des Adonies*, EPRO 60, Leiden 1977.
Speidel, M., *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, EPRO 63, Leiden 1978.
Sperber, D., *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1994.
———, *Material Culture in Eretz-Israel during the Talmudic Period*, Jerusalem – Ramat-Gan 1993 (héb.).
———, *Nautica Talmudica*, Ramat-Gan 1986.
———, "On Social and Economic Conditions in Third Century Palestine", *AO* 38 (1970), 1–25.
———, "On the Bathhouse", in: R. Katzoff et al. (eds.), *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan 1996, 353–366.
———, *Roman Palestine: 200–400 – The Land, Crisis and Change in Agrarian Society as Reflected in Rabbinic Sources*, Ramat Gan 1978.
———, *The City in Roman Palestine*, New York 1998.
Stager, L. E., *Ashkelon Discovered: From Canaanites and Philistines to Romans and Moslems*, Washington D.C. 1991.
Starcky, J., "Stèle d'Élahagabal", *MUSJ* 49 (1975–1976), 503–520.
Starcky, J., « Le temple nabatéen de Khirbet Tannur: A propos d'un livre récent', *RB*, 75 (1968), 206–235.
Stemberger, G., "Rabbinic Sources for Historical Study", in: J. Neusner & A.-J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity – Where We Stand, Issues and Debates in Ancient Judaism*, III, 1, Leiden – Boston – Köln 1999, 169–186.
Stendebach, F. J., 'Das Schweineopfer im Alten Orient', *BZ* 18 (1974), 263–271.
Stern, E., *Dor – The Ruler of the Seas*, Jerusalem 1994.
Stern, M., "Judaism and Hellenism in Eretz-Israel during the 3rd and 2nd Centuries B.C.E.", in: Idem, [I. Gafni, M. D. Herr, M. Amit (eds.)], *Studies in Jewish History during the Second Temple Period*, Jerusalem 1991, 3–21 (héb.).
———, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, II, *From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem 1980.
Stern, M., *The Documents about the Hasmonean Revolt*, Tel-Aviv 1974 (héb.).
Stern, S., 'Figurative Art and Halakha in the Mishnaic Talmudic Period', *Zion* 61 (1996), 397–419 (héb.).
———, "Pagan Images in Late Antique Palestine Synagogues", in: S. Mitchell & G. Greatrex (eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, London 2000, 241–252.
———, "Rabbi and the Origins of the Patriarchate", *JJS* 54, 2 (2003), 193–215.
Strong, E., *La scultura romana da Augusto a Constantino*, Firenze 1923.
Studniczka, F., « Ein Pfeilercapitell auf dem Forum », *MDAIR* 16 (1901), 278–282.
Sukenik, E. L., *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London 1934.
———, *The Ancient Synagogue of Beth-Alpha*, Jerusalem 1932.
Sussman, Y., "A Halakhic Inscription from Beth-Shean Valley", *Tarbiz* 43 (1974), 88–158 (héb.).
Sussman, Y., "An Inscription from the Synagogue of Rekhov", *Qadmoniot* 32 (1976), 123–128 (héb.).
Szatan-Dézé, S., « Le culte des sources – Croire et guérir en Gaule », *Histoire Ancienne* 16 (2004), 20–26.

Taeger, F., *Charisma – Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Bonn 1960.
Taqizadeh, S. H., "The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews", *BSOAS* 10 (1940–1942), 637–639.
Ta-Shema, I., 'R. Yohanan b. Nafaha', *EH* 19 (1985), 351 (héb.).
Taylor, G., *The Roman Temples of Lebanon*, Beirut 1971.
Technau, W., "Die Göttin auf dem Stier", *Jahrbuch* 52 (1937), 76–103.
Tedesche, S., *The First Book of Maccabees*, New York 1950.
Teixidor, J., "The Nabataean Presence at Palmyra" *The Gaster Festschrift – The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973), 405–409.
———, *The Pantheon of Palmyra*, EPRO 79, Leiden 1979.
Terbuyken, P. J., "Rom in der rabbinischen Hermeneutik; die Kompositionstechnik von Abodah Zarah 1, 2 und Cant. Rabbah 1, 35/42", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 39 (1997), 116–127.
Thomas, D. R., "Elijah on Mount Carmel", *PEQ* 92 (1960),
Thompson, C. L., "Rings of Gold – Neither 'Modest' nor 'Sensible", *BR*, 9.1 (1993), pp. 28–33.
Thompson, D. B., *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience*, Oxford 1973.
Tillyard, E. M. W., "A Cybele Altar in London", *JRS* 7 (1917), 284; 285 & pl. VIII.
Tondriau, J., "Comparisons and Identifications of Rulers with Deities in the Hellenistic Period", *RR*, 13 (1948), 24–47.
Toutain, J., « Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la purification de la Vierge », *RHR* 79 (1919), 1–13.
Tran Tam Tinh, V., *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris 1964.
———, "De nouveau Isis Lactans", in: *Hommages à M. J. Vermaseren* III, EPRO 68, Leiden 1978, 1231–1268.
———, *Isis Lactans – Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden 1973.
Trombley, F. R., "Paganism in the Greek World at the End of Antiquity – The Case of Rural Anatolia and Greece", *HTR* 78 (1985), 327–352
Tsafiris, V., 'Byzantine Churches and Inscriptions Discovered in the Land of Israel', *EI* 10 (1971), 242–244.
Tsafrir Y., & Foerster, G., "The Excavations of the Archaeological Mission of the Hebrew University in Beth-Shean during the Years 1980–1994", *Qadmoniot* 107–108 (1995), 100–101 (héb.).
Turcan, R., « Le culte impérial au III^{e} siècle', *ANRW* II, 16. 2, Berlin – New York 1978, 996–1048.
———, *Héliogabale et le sacre du Soleil*, Paris 1985.
———, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, EPRO 30, Leiden 1972.
———, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques – Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, BEFAR 210, Paris 1966.
———, *Mithra et le Mithriacisme*, Paris 1993.
———, *Numismatique romaine du culte métroaque*, EPRO 97, Leiden 1983.
———, *Religion romaine – Les dieux*, in: *Iconography of Religions*, Section XVII: Greece & Rome – Fasc. I, Leiden 1988.
———, *Rome et ses dieux*, Paris 1998.
———, « Janus à l'époque impériale », in: W. Hasse & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17.1 (1981), 374–402.
———, « L'œuf orphique et les quatre éléments », *RHR* 160 (1961), 11–23.
Türck, H., *Pandora und Eva*, Weimar 1931.
Tzaferis, V., "The God who is in Dan" and the cult of Pan at Banias in the Hellenistic and Roman Periods', *EI* 23 (1992), 128–135.
Urbach, E. E., 'Halakhah and History', in: R. Hamerton-Kelly & R. Scroggs (eds.), *Jews Greeks and Christians – Essays in Honor of W. D. Davies*, Leiden 1976, 112–128.
———, 'Religious and Social Tendencies in the Rabbinic Concept of Charity', *Zion* 16, 3 (1951), (héb.) [= Idem, *The World of the Sages – Collected Studies*, Jerusalem 1988, (héb.)].

———, *The Halakha – Its Sources and Development*, Giva'atayim 1984 (héb.).
———, *The Sages – Their Beliefs and Ideas*,[2] Jerusalem 1986 (héb.).
Urman D., et al., "Archaeological Remains in Northern Bashan", *Qadmoniot* 23–24 (1974), 89.
Vacandard, E., « L'idolâtrie en Gaule au VI^e^ et au VII^e^ siècles », *RQS* 65 (1899), 424–454.
van Berg, P. L., *Corpus cultus Deæ Syriæ*, Leiden 1972.
van der Meer, F., *Augustine the Bishop – The Life and Works of a Father of the Church*, London-New York 1961.
van Doren, M., « L'évolution des mystères phrygiens à Rome », *AC* 22 (1953), 79–88.
van Rengen, W., « L'épigraphie grecque et latine de Syrie – Bilan d'un quart de siècle de recherches épigraphiques », in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 8, Berlin – New York 1977, 31–53.
Vana, L., « Le traité de la Mishna 'Avoda Zarah: Traduction, notes, analyse. Contribution à l'étude des relations entre Juifs et Païens en Judée romaine », *REJ* 158 (1999), 553–567.
———, « Les peaux *Lebubine* ou la robe du Myste dans les mystères dionysiaques », *REJ* 156 (1997), 266–271.
———, *Le traité de la Mishna 'Aboda Zara: Traduction, notes, analyse – Contribution à l'étude des relations entre Juifs et Païens en Judée romaine*, Thèse EPHE, Paris 1996.
Veltri, G., "Römische Religion an der Peripherie des Reiches. Ein Kapitel rabbinischer Rhetorik", in: P. Schäfer & C. Hezser (eds.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, II, Tübingen 2000, 81–138.
Vermaseren, M. J., *Corpus Cultus Cybelæ Attidisque*, EPRO 50, I, Leiden 1987.
———, *Corpus inscriptionum et monumentorurn religionis mithriacae*, I, Haage 1956–1960.
Vermeule, J., *The Cult Images of Imperial Rome* (Archeologica, 71), Rome 1987.
Vernus P., & Yoyotte J., *Les Pharaons*, Paris 1988.
Veqne, P., "Rome devant la prétendue fuite de l'or : Mercantilisme ou politique disciplinaire", *Annales ESC* 34 (1979), 211–244.
———., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? – Essai sur l'imagination constituante*, Paris 1983.
Vilatte, S., « La nourrice grecque – Une question d'histoire sociale et religieuse », *AC* 60 (1991), 5–28
Vincent, L. H. & Abel F. M., *Jérusalem nouvelle*, II/4, Paris 1926.
———, « Un sanctuaire dans la région de Jéricho – La Synagogue de Na'aran », *RB* 68 (1961), 163–173.
von Gonzenbach, V., *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*,
Vriezen, C., "The Edomitic Deity Qaus", *OS*, 14 (1965), 330–353.
Wacholder, B., *Nicolaus of Damascus*, Berkeley 1962.
Waddington, W. H., *IGLS*, I, Paris 1870.
Wagenvort, H., « Auguste et Vesta », in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à J. Carcopino*, Paris 1966, 965ff.
Wallach, L., "A Palestinian Polemic against Idolatry – A Study in Rabbinic Literary Forms", *HUCA* 19 (1945–1946), 389–404.
Walters, P., « Marmorkopf aus Amorgos », *MKDAI* 16 (1891), 46–58.
Warland, D., « La tombe "du plongeur" – Étude de la relation entre le *symposion* et le plongeon », *RHR*, 213 (1996), 143–160.
Waser, O., "Flussgötter", *RE*, 6, 2 (1909), cols. 2774–2815.
Wasserstein, A., "Rabban Gamaliel and Proclus the Philosopher", *Zion* 45 (1980), 257–267 (héb.).
———, "Resh Laquish among the Bandits", *Tarbiz* 49 (1980), 197–198 (héb.).
Watson, A., *The Law of Property in the Later Republic*, Oxford 1969.
Weiss, Z., & E. Netzer, 'Sepphoris – 1992/1993', *Archaeological Newsletter* 101 (1994), 35–40 (héb.)
———, *Promise and Redemption – The Mosaic of the Synagogue of Sepphoris*, Jerusalem 1996.

———, *Sepphoris*, Jerusalem 1994.
Weiss, Z., "Games and Spectacles in Ancient Gaza; Performances for the Masses Held in Buildings Now Lost", in: B. Bitton-Ashkelony & A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden 2004, 23–39.
———, "The Jews and the Games in Roman Caesarea", in: A. Raban & K. G. Holum (eds), *Caesarea-Maritima – A Retrospective after two Millenia*, Leiden 1996, 443–453.
———, "The Jews of Ancient Palestine and the Roman Games: Rabbinic Dicta vs. Communal Practice", *Zion* 66. 4 (2001), 439–443 (héb.).
———, "The Nile Festival Building and its Mosaics; Mythological Representations in Early Byzantine Sepphoris" in: J. H. Humphrey (ed.) *The Roman and Byzantine Near East; Some Archaeological Research*, *JRA* 3 (2002), 55–90.
———., "The Sepphoris Synagogue Mosaic and the Role of Talmudic Literature in its Iconographical Study", in: L. I. Levine & Z. Weiss (ed.), *From Dura to Sepphoris – Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, JRA Supp.40, Portsmouth, Rhode Island 2000, 15–30.
———, *The Sepphoris Synagogue – Deciphering an Ancient Message through its Archaeological and Socio-Historical Contexts*, The Israel Exploration Society, Jerusalem 2005.
Welles, C. B., 'The Inscriptions', in: C. H. Kraeling, *Gerasa – City of the Decapolis*, New Haven 1938, 355–494.
Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1927.
Wenning, R., 'Die Städtgöttin von Caesarea Maritima', *Boreas* 9 (1986), 113–129.
Wheeler R. E. M. & Wheeler, T. V., *Report on the Excavation of the Site of Lydney Park, Gloucestershire*, Oxford 1932.
Whitby, M., 'John of Ephesus and the Pagans – Pagan Survivals in the Sixth Century', in: M. Salamon (ed.), *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, Cracow 1991, 111– 131.
Wiedermann, E., & Allan, J. W., 'Kuhl', *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, 5 (1986), 357–358.
———, 'al-Kuhl', *The Encyclopedia of Islam*, 28 (1924), 1110–1111.
Wieseler, F., "Über Haaropfer", *Philologus* 9 (1854), 711–715.
Wilcken, G. A., "Über das Haaropfer und eunige andere Trauergebrauche bei den Völkern Indonesiens", *RCI* 3 (1886), 225ff.
Wild, R. A., "The Known Isis-Serapis Sanctuaries from the Roman Period", in: W. Haase & H. Temporini (eds.), *ANRW* II, 17. 4 Berlin – New York 1984, 1739–1851.
Will, E., "Banquets et salles de banquets dans les cultes de la Grèce et de l'Empire romain", in: *Mélanges P. Collart*, Paris 1976, 353–362.
———, « La coupe de Césarée de Palestine au musée du Louvre », *Monuments et mémoires* 65 (1983), 1–24.
———, « La date du Mithréum de Sidon », *Syria* 27 (1950), 261–269.
———, *Les Palmyréniens – La Venise des sables (I^{er} siècle avant – III^{ème} siècle après J.C.)*, Paris 1992.
Williams, M. H., *The Jews among the Greeks and Romans – A Diasporan Sourcebook*, London 1998.
Wirszubski, H., "Some Aspects of Syncretism in the Hellenistic East", *EI* 1 (1951), 989–93 (héb.).
Wise, M. O., "A Note on the 'Three Days' of 1 Maccabees X 34", *VT* 60/1 (1990), 119–121.
Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.
Wrede, W., "Der Maskengott", *AtM* 53 (1928), 68–95.
Yankelevitch, R., 'The Relative Size of the Jewish and Gentile Populations in Eretz-Israel in the Roman Period', *Cathedra Quarterly* 61 (1991), 156–175 (héb.).
———, *Jews and Gentiles in Palestine in the Period of the Mishna and Talmud*, Unpub. Ph. D. Thesis, Ramat Gan 1975 (héb.).

Yavetz, Z., *Toledoth Israel*, 5, Jerusalem – Tel-Aviv 1928[3] (héb.).
Yerkes, R., *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, New York 1952.
Yerushalmi, Y. H., *Zakhor – Histoire juive et mémoire juive*, Paris 1984.
Youtie, H. C., "The *kline* of Sarapis", *HTR* 41 (1948), 9–29.
Zayadine, F., "Die Götter der Nabatäer", in: M. Lindner (ed.), *Petra und das Königreich der Nabatäer – Lebensraum, Geschichte und Kultur eines arabischen Volkes der Antike*, Nürnberg – München 1980, 108–117.
Ziehen, L., « Plynteria », *RE*, 21.1 (1951), cols. 1060–1065.
Zlotnik, D., "Proklus ben Plaslus", in: S. Y. Friedmann (ed.), *Rabbi Saul Lieberman's Memorial Volume*, Jerusalem 1993, 49–52 (héb.).

INDEX LOCORUM

Sources bibliques et écrits intertestamentaires

Genèse (= Gen.)
19, 22 : 133
30, 11 : 166
40, 20 : 339

Exode (= Exd.)
1, 15 : 247
15, 11 : 48
20, 4 : 70
20, 20 : 153, 154
21, 7 : 58
23, 7 : 135
23, 13 : 164
34, 15 : 376

Lévitique (= Lvt.)
25, 14 : 58
25, 25 : 58
25, 29 : 58
35–36 : 58
25, 47 : 58, 59

Deutéronome (= Deut.)
4, 19 : 113, 129, 154
4, 25 : 128
7, 26 : 48
11, 15–16 : 37
12, 3 : 69
13, 18 : 48, 69
17, 3 : 113
17, 2–5 : 129
21, 1–9 : 32
32, 35 : 307

Josué (= Jos)
11, 17 : 166
12, 7 : 166
13, 5 : 166
15, 10 : 113
16, 23 : 197
21, 16 : 113

Juges (= Jgs)
2, 12 : 128
9, 48 : 141
18, 30 : 57

Samuel (= Sam)
1, 6, 9–20 : 113
1, 13, 20–21 : 141

Rois (= Reg)
1, 4, 9 : 113
1, 14, 19 : 128
1, 14, 15 : 128
1, 14, 30 : 128
1, 16, 2 : 128
1, 16, 13 : 128
1, 16, 26 : 128
1, 16, 33 : 128
1, 22, 54 : 128
14, 11, 13 : 113
2, 3, 27 : 136
2, 17, 11 : 128
2, 17, 17 : 128
2, 21, 6 : 128
2, 22, 17 : 128
2, 23, 5 : 129
2, 21, 5 : 113
23, 11–12 : 113, 129

Isaïe (= Isa)
3, 16 : 265
43, 9 : 307
65, 3 : 128
65, 11 : 166

Jérémie (= Jér)
7, 18 : 128
8, 2 : 113, 129, 135
8, 19 : 128
9, 13 : 113
11, 17 : 128
25, 6 : 128
32, 29 : 128
44, 3 : 128
44, 8 : 128
41, 2 : 21
43, 12 : 129
46, 22 : 141

Ezéchiel (= Ezch)
8, 14 : 247
8, 16 : 113
8, 15–17 : 129
11, 19 : 39
23, 14 : 289
23, 40 : 274
36, 26 : 39

ʿAmos
6, 1–7 : 331

Jonas
1, 5 : 140

Sophonie (= Sophon)
1, 5 : 113
1, 12 : 39

Zacharie (= Zchr)
2, 15 : 48

Psaumes (= Psm)
74, 5 : 141
115, 5 : 48
94, 1 : 130

Proverbes (= Prvbs)
14, 34 : 105
17, 5 : 310

Cantique des cantiques (= Cant)
1, 6 : 137, 154

Chroniques (= Chr)
I, 26, 24 : 58

Matthieu
16, 21 : 316
17, 22 : 316
20, 17 : 316

Actes
18, 18 : 374

Littérature apocryphe et pseudépigraphes

Alliance de Damas
12, 6–11 : 319

Judith
8, 18 : 27

Le livre des Maccabées (= Macc.)
1, 1, 46–47 : 256
1, 10, 34 : 314

Macc.
2, 6, 2 : 175
2, 6, 18 : 256
2, 12, 40 : 35

Sources rabbiniques

MISHNA

Berakhot
8, 6 : 301

Maʾaserot
5, 8 : 215

Hala
2, 7 : 375

Shabbat
8, 3 : 273
9, 1 : 42
10, 6 : 273

Eruvin
6, 1 : 10
10, 10 : 158

Betsa
5, 5 : 285

Roch Hachana
1, 1 :3, 2–5 : 286

Taʾanit
4, 6 : 304

Haguiga
2, 7 : 170

Ketoubot
7, 10 : 162

Nazir
5, 4 : 5, 308–309

Sota
9, 9 : 32

Guittin
8, 5 : 12, 311

Sanhédrin
4, 5 : 12
7, 1 : 46
7, 6 : 230, 235, 283
7, 7 : 291, 292, 293, 294
11, 1 : 46
11, 6 : 295

Makot
3, 6 : 275

Edouyot
7, 9 : 170

ʿAvoda Zara
1, 1 : 307, 309, 310–311, 320, 329
1, 2 : 314, 329, 331, 339, 346, 356
1, 3 : 311, 320, 323, 329, 375, 376
1, 4 : 217, 302, 320, 321, 323
1, 5 : 218, 294, 300
1, 6 : 298
1, 7 : 99, 103
1, 8 : 41, 285
1, 9 : 43
2, 3 : 218, 299
2, 4 : 305
2, 5 : 286
3, 1 : 153, 284, 290, 298
3, 2 : 278
3, 3 : 126, 178, 265
3, 4 : 69, 103, 192, 303, 320
3, 5 : 285, 301
3, 6 : 302
3, 7 : 285, 301, 304, 313
4, 1 : 230
4, 2 : 232
4, 3 : 302
4, 4 : 47, 100
4, 5 : 103
4, 7 : 125, 320
4, 10 : 320
5, 2 : 320
5, 9 : 218

Avot
2, 14 : 163
5, 9 : 42

Hulin
2, 7 : 41
2, 8 : 303
5, 3 : 293

Keritout
3, 7 : 375

Neg'aïm
3, 2 : 375

Nida
5, 6 : 139

Makhshirin
2, 5 : 10
2, 6 : 10

Zavim
1, 5 : 170

Yadaïm
4, 8 : 311

TOSEFTA

Berakhot
2, 20 : 103

Teroumot
1, 15 : 10

ʿOrla
1, 7 : 285

Demaï
1, 25 : 263
6, 14 : 10

Shevi'it
5, 10 : 375

Ma'aserot
3, 15 : 216

Ma'asser Shéni
5, 13 : 302

Shabbat
1, 17 : 42
6, 1 : 368, 371
7, 2 : 197
7, 3 : 246
7, 9 : 375

8, 10 : 273
8, 33 : 273
9, 13 : 273
15, 17 : 43
17 (18), 2–3 : 316

Eruvin
4, 7 : 302

Kippourim (Yoma)
2, 5 : 201
3, 2 : 296

Betsa (Yom Tov)
4, 7 : 285

Yevamot
14, 7 : 162

Ketoubot
12 (13), 5 : 10

Nezirout
3, 19 : 5, 308
4, 7 : 290

Sota
4, 7 : 246
6, 7 : 246
13, 3 : 169
13, 10 : 296
14, 1–5 : 32

Guittin
3 (5), 13 : 10
5 (3) 5 : 320
6, 3 : 311

Kiddushin
4, 8 : 219

Baba Qamma
7, 18 : 293
8, 11 : 375
8, 31 : 37

Baba Bathra
9, 1 : 5, 308
11, 2 : 311

Sanhédrin
10, 2 : 292, 293, 294, 295
10, 3 : 292, 294, 295
14, 8 : 57

Makot
4 (3), 15 : 274
4, 16 : 295

Edouyot
2, 4 : 311

ʿAvoda Zara
1, 1 : 308
1, 2 : 322
1, 3 : 320
1, 4 : 319, 320, 332, 335, 337, 339, 365, 376
1, 5–6 : 321
1, 6 : 323
1, 7 : 303, 323
1, 8 : 162, 320
1, 15 : 218
1, 17–18 : 316
1, 21 : 251, 376
2, 5 : 252, 302, 364
2, 5–7 : 63
2, 6 : 217, 324, 359
2, 7 : 349
2, 9 : 301, 302
3 (4), 7 : 320
3 (4) 10, 320
3, 6 : 367
3, 7 : 163
4 [5], 7 : 218
4, 6 : 376
5, 1 : 290
5 [6] 1 : 153, 199
5 [6] 1–2 : 265
5 [6] 2 : 286
5 [6] 4 : 100
5 [6] 1 : 126
5 [6] 7 : 100
5 [6] 10 : 294
5, 7 : 47
5, 10 : 296
6, 1 : 291, 302
6, 6 : 294
6, 7 : 125
6 [7] 1 : 285, 286
6 [7] 2 : 302
6 [7] 3 : 285
6 [7] 4 : 168, 238, 241
6 [7] 5 : 303
6, 8 : 301, 305
6, 11 : 164
6, 13 : 230, 232
6, 14 : 230
6, 16 : 230

6, 18 : 230
7 (8), 7 : 10

Hulin
2, 13 : 291, 303
2, 18 : 134, 293
2, 22 : 43

Bekhorot
3, 12 : 47

ʿArakhin
5, 9 : 59

Temoura
4, 3 : 294, 296
4, 4 : 232

Keritout
1, 3 : 46

Kelim Baba Metzia
4, 8 : 284

Kelim Baba Bathra
2, 1 : 10

Oholot
18, 7 : 162
18, 13 : 333

Nega'ïm
6, 4 : 10

Para
11, 6 : 300

Nida
5, 15 : 138
5, 16 : 138, 313
5, 17 : 140, 313

Mikvaoth
6, 3 : 103
6, 9 : 273

Makhshirin
3, 3 : 216

Zavim
1, 10 : 170
5, 6 : 42
5, 7 : 285

TALMUD DE JÉRUSALEM

Berakhot
2, 8 (5c) : 171
3, 1 (6a) : 181
3, 4 (6c) : 65
6, 1 (10a) : 180
6, 8 (10d) : 375
8, 6 (12b) : 10, 285
8, 6 (12c) : 307
9, 1 (12d) : 230
9, 1 (13b) : 140, 169, 252, 293
9, 2 (13c) : 132
9, 2 (13d) : 58, 297

Péah
1, 1 (15c) : 61
1, 1 (15d) : 43

Demaï
1, 1 (21c) : 1, 3 (22a) : 263, 264
4, 3 (24a) : 305, 377
4, 6 (24a) : 320
6, 7 (25d) : 284
10, 2, 1 (22b) : 216

Kilaïm
9, 1 (32a) : 292

Shevi'it
2, 4 (33d) : 171
4, 2 (35a) : 11, 43
5, 4 (36a) : 65
8, 8 (38b) : 193, 305
8, 8 (38b-c) : 102
9, 2 (38d) : 55

Teroumot
1, 1 (40b) : 293
7, 1 (44d) : 46, 293
8, 3 (45c) : 65
8, 5 (45d) : 349
10, 1 (47a) : 299

Ma'aserot
5, 8 (51c) : 216

Ma'asser Shéni
2, 1 (53b) : 299
4, 1 (54a) : 179
4, 2 (54d) : 171

Hala
2, 1 (58b) : 253
2, 2 (58c) : 180

'Orla
1, 5 (61c) : 298
3, 3 (63a) : 285

Bikkourim
1, 6 (64b) : 232
3, 3 (65d) : 54, 65

Shabbat
1, 2 (3a) : 180
1, 4 : 42
1, 5 (3d) : 263
2, 1 (4c) : 181
3, 4 (6a) : 223
4, 2, (7a) : 158
6, 1 (7d) : 61
6, 9 (8c) : 169, 197, 246
9, 1 (11d) : 169, 238, 241
14, 2 (14c) : 65
14, 4 (14d) : 100

Eruvin
5, 1 (22b) : 307
8, 8 (25b) : 10

Pessahim
1, 8 (28a) : 163
2, 3 (29a) : 299
4, 4 (31a) : 180
4, 7 (31b) : 11

Yoma
3, 9 (41a) : 300
6, 3 (43d) : 201
7, 1 (44b) : 158

Sheqalim
2, 7 (47a) : 158
5, 1 (49a) : 300
6, 2 (50a) : 162
7, 2 (50c) : 11

Roch Hachana
3, 8 (59a) : 339

Soukka
1, 10 (9) (52c) : 10
3, 1 (53c) : 286
5, 1 (55a-b) : 201

Betsa
1, 1 (60a) : 41
5, 5 (63b) : 285

Ta'aniot
1, 1 (64a) : 158
1, 2 (64a) : 163
1, 4 (64a) : 351
3, 10 (66d) : 171
4, 5 (68b) : 247
4, 5 (68c) : 292
4, 5 (69a) : 310
4, 6 (69b) : 180

Meguila
1, 6 (71a) : 46, 293
1, 11 (72b) : 112, 284
3, 2 (74a) : 112, 284
4, 5 (75b) : 158

Haguiga
2, 1 (77b) : 348–9

Mo'ed Qatan
2, 3 (18b) : 55
3, 7 (83b) : 33
3, 7 (83c) : 305

Yevamot
2, 6 (4a) : 304
4, 1 (5c) : 180
12, 2 (12c) : 286
16, 3 (15c) : 11

Ketoubot
3, 1 (27c) : 46, 293
13, 1 (35c) : 5, 308

Nédarim
9, 2 (41c) : 5, 309
4, 9 (38d) : 10
11, 1 (42c) : 245

Nazir
6, 15 (6a) : 181
7, 1 (56a) : 163

Guittin
4, 9 (46a-b) : 60, 349
5, 9 (47c) : 305, 377
5, 10 (47c) : 65
6, 6 (48b) : 60, 291, 303
6, 5 (47c) : 320
7, 1 (48c) : 293
7, 5 (48b) : 162
8, 5 (49c) : 311

Kīddushin
3, 12 (64d) : 304
4, 11 (66b) : 163

Sota
7, 1 (21b) : 61
7, 6 (22a) : 180
9, 3 (23c) : 11
9, 14 (24b) : 169
9, 15 (24c) : 61
9, 17 (24c) : 169

Baba Metzia
2, 11 (8d) : 180

Sanhédrin
3, 5 (21b) : 43
5, 1 (22d) : 236
6, 7 (23d) : 43
7, 7 (25a) : 184
7, 9 (25b) : 292
7, 10 (25c) : 293
7, 12 (25b) : 47
8, 2 (26b) : 55
10, 2 (28b) : 184
10, 2 (28d) : 62, 63, 230, 236
10, 5 (29c) : 112, 284
11, 5 (30b) : 58, 297

ʿAvoda Zara
1, 1 (39a) : 309, 313, 315
1, 2 (39c) : 209, 217, 247, 304, 307, 323, 332, 334, 335, 336, 339, 346, 358, 364, 381
1, 3 (39c) : 305, 338, 376, 377
1, 4 (39c) : 322
1, 4 (39d) : 98, 171, 181, 188, 303, 304, 305, 313, 322, 324, 325
1, 5 (39d) : 251, 300
1, 7 (40a) : 6, 63, 217, 302, 324, 349, 359
1, 1 (39b) : 11, 335
2, 1 (40c) : 42
2, 2 (40d) : 43, 287
2, 2 (41a) : 367
2, 3 (41a) : 64
2, 3 (41b) : 41, 218, 287, 293, 299, 349
2, 7 (41c) : 41, 296
3, 1 (42c) : 112, 284, 290
3, 2 (42c) : 111, 286
3, 3 (42d) : 111, 178, 288
3, 4 (42d) : 106, 193
3, 5 (43a) : 299
3, 6 (43a) : 238, 241, 303
3, 8 (43a) : 169
3, 8 (43b) : 288
3, 10 (42b) : 313
3, 11 (43b) : 305
3, 13 (43b) : 100
4, 1 (43c) : 231
4, 1 (43d) : 230
4, 2 (43d) : 232
4, 3 (43d) : 287, 302
4, 4 (43d) : 61, 99
4, 4 (44a) : 47, 100, 288
4, 5 (43c) : 46
4, 7 (44a) : XXI, 46
5, 1 (44c) : 284
5, 4 (44d) : 277, 298
5, 8 (45a) : 100

TALMUD DE BABYLONE

Berakhot
5a : 158
7a : 125, 131
19b : 181
33a : 130, 162, 163
53a : 10
54b : 366
57b : 230
58a : 274
59a : 184

Shabbat
10a : 349
10b : 274
18a : 263
22a : 232
33a : 42
45a : 232
55a : 34
62b : 274
67b : 168, 169, 246, 375
72b : 284
82a : 42
89a : 247
105b : 180
119b : 47
152a : 184
153b : 42
156a : 357

Eruvin
11b : 172
65a : 315
81a : 375
83a : 217

Pessahim
3b : 313
12b : 349
25a-b : 43
50b : 162
104a : 112, 284

Roch Hachana
23a-b : 134
24b : 154
28a : 286
31a : 130

Yoma
9b : 274
22b : 66, 291
40b : 296
69b : 34, 38, 67
77a : 129
82a : 43

Soukka
10a : 232
13b : 172
31b : 287
53a : 315
53b : 129

Betsa
16a : 274
22a : 274
28b : 267
30b : 232

Ta'anit
5b : 289

Meguila
25b : 184

Mo'd Qatan
7b : 375
27a : 171

Yevamot
46a : 149, 150
78b : 313
96b : 158
103b–104a : 283
122a : 162

Ketoubot
4a : 375
7a : 162, 163
15b : 10
19a : 43
26a : 10, 46
26b : 271
34a : 46
45b : 10
105a : 5, 308
112a : 149

Nédarim
13b : 219
22b : 245
25a : 41
39b, 131
56a : 171
62b : 289

Nazir
29a : 58
32b : 5, 309

Sota
13a : 246
36b : 379
48b : 169

Guittin
46b : 349
47a : 349
56a : 344
57a : 313
80a : 12, 311

Kiddushin
20a-b : 59
30a : 169
39b : 41, 348
40a : 41
71b : 171
72b : 129

Baba Qamma
70a : 293
74b : 293
79b : 375
113b : 59

Baba Metzia
59a : 129
69a : 172
71a : 59
72b : 229
86b : 291

Baba Bathra
8a : 55
107b : 180
109b : 296
109b–110a : 57, 58

Sanhédrin
11a : 169
20a : 171
21a : 367
39b : 136
40b : 235
47b : 294
55a : 298
57a : 43
60b : 230, 291
61a : 129, 232, 235
63b : 164, 169, 170, 172, 174, 184, 218
64a : 34, 38, 62, 63, 67, 230
64b : 63
74a : 43
90a : 45
92a : 130, 292
103a : 129
105a : 171
105b : 125
107b : 295
110a : 131

Makot
14a : 375

Shevuot
29a : 41

ʿAvoda Zara
2a : 307
4a : 163
4b : 61, 125
5b: 313, 314, 324, 325
6a : 43, 315
6b : 11, 319, 335
7b : 309
8a : 331, 333, 334, 335, 376
8b : 332, 338
9a : 209
10a : 339, 354
11a : 346
11b : 98, 187, 195, 215, 241, 271, 303, 305, 325, 362, 363, 381
11b–12a : 322
12a : 323
12b : 322
13b–14a : 300
14a : 251, 300
14b : 249
17a : 43
18b : 6, 169, 217, 252, 324, 351, 359
23a : 42
27b : 43
28b : 274
29a : 367
29b : 218
31a : 305
32a : 218
32b : 41, 218
33a : 47
34b : 305
41a : 281, 282, 290
41b : 284
42a : 100, 230
42b : 126, 134
43a : 154, 199, 200, 201, 286
44b : 69, 106, 193, 294
46a : 241, 295, 301
47a : 290, 298
47b : 42
50a : 230, 231, 284
50b : 112, 290
51a : 230, 232
51b : 100, 235
53a : 47, 100
54a : 47, 256
55a : 49, 293
58b : 303, 305
59a : 149, 150
64b : 235

Horayot
12a : 172

Zevahim
74a : 286, 288
106a : 232

Menahot
17a : 172
44a : 291
89b : 172

Hulin
4b : 47
5a : 41
6a : 277, 298
8a : 288
13a : 41
13b : 47

23a : 43
38b : 41
40a : 134, 171, 175, 301
41b : 290, 293
89a : 286, 287
91b : 375
116a : 41
133a : 230
142a : 41, 348

ʿArakhin
30b : 59
32b : 34

Temoura
28b : 43, 169, 219, 238, 241
29a : 294
30b : 296

Keritout
27a : 172

Nida
13b : 37
20a : 265
58b : 266
67a : 274

TRAITÉS EXTRA-TALMUDIQUES

Arn
1 : 130
3 : 37
4 : 37
26 : 45, 376
29 : 310
33 : 45
34 : 57
37 : 57
38 : 42
41 : 42

Baraïta Demazalot
15 : 357

Pirké de R. Eliézer
46 : 300
48 : 301

Pesikta de Rav Kahana
1 : 130
2, 5 : 136
3 : 171
4 : 298
5, 7 : 301
6, 2 : 11
7, 5 : 246
11, 6 : 63
12, 11 : 340
12, 25 : 247
13, 8 : 184
16, 5 : 340
17, 6 : 265
18, 5 : 140
28 : 367

Pesikta Rabbati
1, 1 : 129
6 : 246, 379
8 : 39, 304
12 : 171
17 : 246
20 : 358
21 : 184, 247
23 : 339
28 : 137, 292
31 : 285, 289
35 : 48

Séder Éliahou Rabba
3 : 127, 131
14 (15) : 163
16 : 42
27 : 285
30 (28) : 301
31 : 43

Séder Éliahou Zouta
8 : 34
20 : 125

Sekhel Tov sur Gen.
50 : 304

Derekh Eretz (Perek Hanikhnas)
3 : 103
4, 1 : 103

Kala Rabbati
1, 6 : 286

Koutim
2, 6 : 305

Mezouza
1, 1 : 219

Séfer Thora
1, 2–3 : 219

Tefilin
1, 1 : 219
17 : 103

Semah'ot
11, 8 : 273

Soferim
1, 3–4 : 219
9, 12 : 313

Otzar Hamidrashim
: 300, 368

Piyoutei Yannaï
111 : 63

MIDRASHIM TANNAÏTIQUES
Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Massekhta de Passeha
13 : 310

Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Massekhta deVayehi Beshalakh
1 : 12, 246, 322–323
2 : 292
8 : XXI, 48

Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Massekhta de-'Amalek
1 : 57, 292

Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Massekhta de Bahodesh
1 : 331
6 : 37, 165
154, 9 : 43
10 : 154
Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Massekhta Deneziqin Mishpatim
17 : 295

Mekhilta de Rabbi Ishmaël, Massekhta de-Khaspa Mishpatim
20 : 43, 135, 164

Mekhilta deRashbi,
20, 3–4 : 47
20, 5 : 294, 375
21, 27 : 274
23, 13 : 295

Sifra sur Lvt.
1 : 289, 325
1, 3 : 170
1, 11 : 67
1, 12 : 47
6, 10 : 275
8, 1 : 59
9, 5 : 230
12, 22 : 216

Sifré sur Nmbs.
112 : 135
115 : 291
117 : 129
131 : 62, 63, 230, 236
157 : 298

Sifré Zouta sur Nmbs.
10, 29 : 293
11, 1 : 129
11, 6 : 253
30, 4 : 139

Sifri sur Deut.
35 : 246
43 : 37, 165, 295
53 : 315
84, 3 : 45
87, 8 : 45
177, 19 : 295
320 : 289
320, 21 : 129
306 : 305
343 : 130

MIDRASH RABBA
Gen. Rabba
1, 13 : 43
6, 1 : 126
7 : 304
7, 2 : 304
11, 13 : 289, 301
22 : 287
24 : 55
31 : 11
31, 2 : 55
47, 27 : 98, 303, 305, 324
49, 9 : 209
50, 22–23 : 133

61, 2 : 287
66, 31 : 170
67, 41 : 336
76 : 55
78 : 54
78, 32 : 184
78, 33 : XIII–XIV
79, 7 : 255
81 : 249
83, 39 : 302
87 : 200, 302
87, 11 : 246, 379
88, 20–22 : 339
94, 27 : 288
95 (7, 8) : 246
96 : 349
96, 29 : 292, 346
99 (100) : 301
100 (101) : 340

Exd. Rabba
1, 21 : 246
1, 28 : 63
7, 5 : 296
11, 1 : 246, 379
15, 6 : 245
16, 2 : 48
20, 1 : 246
20, 19 : 246
31, 3 : 303
41, 1 : 129
41, 7 : 39, 247
43, 7 : 129

Lvt. Rabba
5, 3 : 331
16, 1 : 265
17, 3 : 42
22, 8 : 293
23, 2 : 367
28, 5 : 184
30, 6 : 243, 244
31, 9 : 127
32, 2 : 298
32, 5 : 63
33, 6 : 217–218, 289, 298
34, 14 : 351

Nmbs. Rabba
7, 10 : 42
10, 4 : 292
12, 2 : 246
13, 20 : 63
16, 26–27 : 129
19, 3 : 298
20, 22 : 63
23, 1 : 10

Deut. Rabba
1, 1 : 200
2, 18 : 368
4 : 263
7, 7 : 332, 334, 335
8, 3 : 169
11 : 40, 43, 129

Deut. Rabba (Vaethanan)
289, 301

Esth. Rabba
2, 4 : 11
3, 4 : 305
3, 5 : 209
7, 1 : 332
7, 10 : 171
7, 12 : 332, 334, 335
10, 5 : 171

Cant. Rabba
1, 1 : 246, 379
1, 6 : 246
1, 39 : 61, 305
1, 40 : 154
2, 16 : 58
4, 3 : 253
7, 13 : 34

Ruth Rabba
2, 4 : 293
2, 13 : 11
3, 8 : 184
3, 13 : 349

Lam. Rabba
1, 1 : 255, 292
1, 18 : 289 2, 11 : 263
3 : 171
3, 24 : 127
3, 64 : 171
4, 15 : 265
10 : 305

Eccl. Rabba
1, 2 : 246
1, 4 : 43
2, 2 : 184
7, 1 : 298
7, 8 : 349

7, 26 : 171
9, 4 : 367
9, 11 : 292
9, 13 (1) : 216
11, 9 : 171

AUTRES MIDRASHIM

Batei Midrashot
105

Cant. Zouta
1, 15 : 105

Lam. Zouta
9 : 265

Midrash Hagadol sur Gen.
39, 1 : 200

Midrash Hagadol sur Exd.
35, 6–9 : 140

Midrash Hagadol sur Deut.
7, 12 : 105

Midrash sur Prvbs.
6, 16 : 43
13, 25 : 11
26, 8 : 230
97, 2 : 48
114, 4 : 63

Midrash sur Psm.
7, 1 : 298
9, 5 : 209
14, 3 : 284
16, 5 : 291, 293
17, 12 : 209
18 : 104
19, 15 : 263
25, 10 : 284
31, 4 : 289
92, 13 : 287, 292
93, 8 : 130
94, 1 : 130
104 : 132
107, 5 : 366
137, 5 : 292

Midrash Tannaïm sur Deut.
11, 10 : 246
11, 16 : 295
11, 17 : 37
12, 3 : 169
12 (26) 3 : 237, 241
13, 3 : 45
13, 7 : 45
13, 18 : 69, 192
14, 22 : 65
32, 2 : 305
32, 9 : 127
32, 17 : 290
32, 21 : 129
33, 2 : 130

Sifri de Agadetha sur Esth.
1 : 289
2, 6 : 377
3 : 332

Tanh'uma sur Deut.
2, 2 : 39
8 : 295, 298
10 : 171
10, 10 : 43

Tanh'uma sur Exd.
5 : 136
7, 7 : 310
13 : 40
17 : 247
33 : 184

Tanh'uma sur Gen.
4, 4 : 184
9 : 246, 379
12 : 132
21 : 33, 294

Tanh'uma sur Lvt.
8 : 331
9 : 171
16 : 296
18 : 301

Tanh'uma sur Nmbs
1, 1 : 296
10 2 : 59
11 : 298
15 : 304
25 : 63
26 : 246
32 : 286

Targoum du Pseudo-Jonathan sur Gen.
40, 20 : 339

Yalkout Shim'oni sur Gen.
38 : 287
47 : 129
109 : 287
135 : 249
145, 179 : 296
146 : 246, 379
147 : 339
162 : 340

Yalkout Shim'oni sur Exd.
286 : 165, 248, 290
348 : 295
400 : 376
488 : 125

Yalkout Shim'oni sur Lam.
1036 : 127

Yalkout Shim'oni sur Lvt.
470 : 46
479 : 216
547 : 129
567 : 170
582 : 232
583 : 289
585 : 293
587 : 368
604 : 47, 67, 289
658 : 59
661 : 59
670 : 230

Yalkout Shim'oni sur Nmbs.
748 : 250
764 : 61, 305
771 : 62, 63, 296
785 : 139
786 : 294

Yalkout Shim'oni sur Deut.
850 : 241
866 : 165
867 : 295
885 : 163
889 : 69, 193
919 : 295
945 : 129, 290
951 : 130

Yalkout Shim'oni sur Isaïe
478 : 140

Yalkout Shim'oni sur ʿAmos
542 : 313, 315

Yalkout Shim'oni sur Psm.
741 : 171

Littérature grecque et latine

Aelius Lampridius
8, 1 : 273

Alexandre de Tralles
2, 2 : 271

Apulée, *Metamorph.*
8, 27 : 272
11, 24 : 377
11, 27 : 377

Appien, *Bella Civilia*
1, 97 : 142

Arrien, *Epict. Dissert.*
4, 1, 58 : 336

Aristophane, *Nefelai*
1050–1052 : 76

Aristote, *De Caelo*
1, 1 : 317

Arnobe, *Adv. Nat.*
6, 22 : 67

Asterius Amaseia, *Sermo adversus Kalendas*
40 : 360

Augustin, *Epistulae*
46, 15 : 83

Augustin, *De civitate dei contra paganos*
7, 26 : 275

Aulu-Gelle
3, 5 : 324
10, 15 : 372
16, 3, 9 : 312

Callimaque et Licrophon, *Hymnae*
5, 1–17, 43–54 : 79

Caton
14, 15 : 336

Celse, *De Medicina*
6, 5, 6 : 264

Censorinus,
De die natali
1, 10 : 370

Chronicon Paschale
1, 474 : 305, 345

Cicéron, *De lege agraria contra Rullum*
2, 93 : 318

Cicéron, *Philippicae*
13, 15, 31 : 270

Claudius Claudianus, *Carminum Minorum Corpusculum – Laus Serenae*
30 (29), 224 : 370

Clément d'Alexandrie, *Protrept.*
3 : 165
4, 46 : 295

Cod. Just.
10, 41, 8 : 56

Cod. Theod.
12, 1, 75 : 56
7, 13, 22 : 56

Crinagoras, *Anth.*
6, 161, 3–4 : 370

Cyrille d'Alexandrie, *Contra Iulianum*
4, 128 : 358

Denys d'Halicarnasse
II, 21, 2–3 : 56

Digest.
33, 1, 20 : 327
45, 1, 138 : 327
50, 2, 3 : 54
50, 4, 18 : 56

Diodore de Sicile, *Bibliotheca Historica*
2, 2, 4 : 89
4, 23, 1 : 76

Dion Cassius, *Historia Romana*
48, 33 : 345
48, 34, 3 : 370
48, 43, 4–6 : 74
51, 19, 6 : 337
52, 2–5 : 352
56, 34, 1–2 : 357
59, 10, 2–7 : 356
59, 20, 1 : 354
60, 19, 3 : 336
61, 30, 2 : 356
68, 10, 1–2 : 356
69, 8, 2 : 81, 354
69, 11–15 : 304
80, 11 : 273
80, 14, 4 : 272

Épiphane, *Panarion*
30, 7 : 325
30, 12 : 100

Eusèbe, *De Martyribus Palaestinae*
6, 1, 2 : 353

Eusèbe, *Historia Ecclesiastica*
4, 15, 6 : 26
4, 16, 3 : 26
5, 1, 9 : 26
5, 1, 47 : 326, 351

Eusèbe, *Martyrium Polycarpi*
15, 132 : 190

Eusèbe, *Onomasticon*
21 : 176

Eusèbe, *Praep. Evang.*
1, 10, 7 : 122
7, 13 : 380

Firmicus Maternus, *de errore profanarum religionum*
201

Fronto, *Principia Historiae*
2, 17 : 26

Galien, *de liquidiis collyriis*
264

Hérodien
5, 6, 9 : 257, 273
5, 6, 10 : 272

Hérodote, *Historiae*
1, 105 : 85
3, 86 : 301
7, 176 : 76

Hésiode, *Theogonía*
2, 570–612 : 202

Hésiode, *Opera et Dies*
94 : 202
742f : 372

Horace, *Epistularum*
1, 29, 31 : 264

Jamblique, *De vita pythagorica liber*
28 : 372

Jean Chrysostome, *Oratio in Kalendas*
47 : 360

Jean Malalas, *Chronographia*
12, 224–225 : 86

Jérôme, *In Hieremiam*
31, 15 : 305

Jérôme, *Onomasticon*
176

Josèphe, *Antiquitates Iudaicae*
13, 52–53 : 315
15, 8, 1 : 356
15, 253 : 241
16, 5, 1 : 356
16, 5, 3 : 356
18, 2, 1 : 337
19, 7, 4 : 362

Josèphe, *De Bello Iudaico*
1, 20, 4 : 337
1, 21, 8 : 356
1, 27, 7 : 333
1, 21, 8 : 356
2, 17, 2 : 344
6, 9, 2 : 348
7, 1, 3 : 318
7, 2, 1 : 348
7, 3, 1 : 348
7, 5, 1 : 348

Josèphe, *Contra Apionem*
1, 26, 248 : 337

Lactance, *De mart. Pers.*
7 : 55

Juvénal, *Satirae*
3, 186 : 370
10, 78 : 26
13, 34 : 25

Lactance, *Divinae Institutiones*
1, 21, 45 : 270

Lucien, *De Dea Syria*
6 : 86
6–7 : 372
13, 48 : 96
45 : 96, 286
47 : 96
54 : 257
55 : 374
60 : 369

Lucien, *De Sacrifibus*
15 : 372

Lucien, *Juppiter Tragoedus*
53 : 26

Lucien, *Timon*
4 : 25

Lydus, *De Mensibus*
4, 10 : 360
4, 65 : 80

Macrobe, *Saturnalia*
1, 10, 18 : 336
1, 12, 15 : 79
1, 13, 16–18 : 345
1, 15, 8 : 332
1, 17–23 : 115
1, 23, 13 : 374

Marinus, *Vita Proclii*
19 : 239

Martial, *Epigramae*
11, 2, 5 : 336

Nonnos, *Dionysiaca*
20, 180 : 261

Ovide, *Fasti*
1, 55 : 332
4, 337–340 : 74
4, 133–156 : 79
6, 249–252 : 26

Ovide, *Metamorphosii*
8, 744 : 285

Pausanias, *Descriptio Graecae – Attica*
1, 14, 7 : 85
1, 22, 3 : 84
1, 43, 4 : 369

Pausanias, *Descriptio Graecae – Achaia*
7, 22, 2 : 232

Pausanias, *Descriptio Graecae – Arcadia*
8, 34, 3 : 369
8, 37, 2 : 268
10, 32, 15 : 328

Pausanias, *Descriptio Graecae – Messenia*
4, 21 : 301

Pausanias, *Descriptio Graecae – Corinth*
2, 11, 6 : 369
2, 13, 4 : 366

Pétrone
58 : 336

Platon, *Symposium*
180E–181C : 84

Philon d'Alexandrie, *De Ebrietate*
43 : 351
177 : 351

Philon d'Alexandrie, *In Flaccum*
8 : 346

Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Caium*
32 : 346
45 : 346

Philon d'Alexandrie, *Quod omnis probus liber sit*
26 : 351

Philon d'Alexandrie, *De Providentia,*
2, 103 : 351

Philon de Byblos, *Fragm.*
2 : 122

Platon, *Politeia*
4, 420 : 267

Plaute, *Rudens*
699 : 84, 366

Plaute, *Aululalia*
579 & 612 : 85

Pline l'ancien, *Historia Naturalis*
2, 14–21 : 165
5, 19, 81 : 85, 196
5, 74 : 211, 213
12, 65 : 254
13, 9, 45 : 300
13, 51, 142 : 372
25, 91–103, 142–164 : 264
25, 94, 147 : 266
25, 94, 149 : 266
32, 8 : 286
32, 16 : 286
33, 36, 112 : 269
36, 21 : 67

Pline le Jeune, *Epistulae,*
10, 59 : 83

Plutarque, *De facie quae in orbe Lunae*
939d : 372

Plutarque, *De Fortuna Romanorum*
10, 323a : 79

Plutarque, *De Iside et Osiride*
28, 361 : 200

Plutarque, *Graec. Quaest.*
45 : 144

Plutarque, Moralia – De Iside et Osiride
4–5 : 372

Plutarque, *Rom. Quaest.*
42 : 324, 325
287d : 268

Plutarque, *Romulus*
11 : 304
21, 4–5 : 270

Polybe, *Historiae*
9, 6, 3 : 370

Porphyre, *De Abstinentia*
1, 14 : 257

Prudence, *Peristephanon*
10 : 219

Pseudo-Méliton : 201

Rufin, *Historia Ecclesiastica*
2, 23 : 201

SHA – *Aurelianus*
48, 4 : 326

SHA – *Hadrianus*
9, 9 : 352
18, 10 : 81
19, 5 : 352

SHA – *Antoninus Pius*
5, 2 : 354
10, 9 : 355
13, 3 : 352

SHA – *Marcus Aurelius*
23, 8 : 81

SHA – *Alexander Severus*
24, 2 : 81

Sozomène, *Historia Ecclesiastica*
II, 4 : 305

Strabon, *Geographica*
4, 1, 4 : 312
5, 3, 10 : 326
9, 4, 13 : 76
16, 4, 26 : 120, 260

Suétone, *Divus Iulius*
84 : 346, 357
88 : 352

Suétone, *Divus Augustus*
18 : 356
23 : 356
100 : 357

Suétone, *Tiberius*
7 : 352

Suétone, *Gaius Caligula*
10 : 370
17 : 359

Suétone, *Divus Claudius*
5 : 324
21 : 355, 363
34 : 353

Suétone, *Nero*
12 : 370
56 : 103

Suétone, *Divus Vespasianus*
2 : 356

Suétone, *Divus Titus*
5 : 357

Tacite, *Annales*
1, 73 : 352
15, 44, 1 : 74

Tacite, *Historiarum*
2, 95 : 354
3, 24 : 113
3, 74 : 113
4, 84 : 200
5, 2, 4 : 359

Tertullien, *Ad Nationes*
2, 8 : 201

Tertullien, *Apologeticus*
32 : 190

Tertullien, *De Idololatria*
8 : 286
11 : 301
14 : 347
15, 6 : 82
20 : 164
22, 2 : 319

Tertullien, *De Spectaculis*
3 : 361
8 : 361
10 : 361
12 : 361

Tite-Live
2, 36 : 362
22, 1 : 317
22, 1, 20–21 : 336
26, 9, 7 : 370

Vitruve, *de Architectura*
1, 2, 7 : 75, 76
1, 7, 1 : 312

INDEX NOMINUM

(contient les noms des personnages, des lieux, des divinités et des chercheurs mentionnés dans le texte et non dans les notes)

Abba (R.) 376
Abba b. Memel (R.) 223, 226
Abbahou (R.) 162, 163
Abbayé 175, 177, 323
Abel (F. M.) 175
Adonis 74, 115, 122, 247 (Tammouz)
Adraa 168
Aelia Capitolina 116, 162, 174, 226, 276, 304, 312
A'ha b. Itzhak (R.) 223, 226
ʿAhiré 117
ʿAïché 94
ʿAkiva (R.) 42, 44, 49, 51, 52, 130, 131, 138, 139, 140, 143, 145, 147, 150, 152, 250
Albeck (H.) 309
Albright (W. F.) 203
Alexandre de Tralles 270
Alexandrie 75, 254
Alkenissa 94
Almo 74
ʿAl-ʿUzza 1, 85, 193, 195
Ami (R.) 376, 377
Anatolie 142, 143, 152
Antiliban 64
Antioche sur l'Oronte 122, 176, 179
Aphrodisias en Carie 142
Aphrodite 2, 69, 70, 71, 74, 76, 77, 81, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 96, 98, 99, 102, 105, 129, 142, 144, 192, 193, 194, 195, 224, 226, 325, 361
Aphrodite Ourania 84, 259, 262, 275
Aphrodite Pandemos 84
Apollon 115, 144
Apophis 245
Appien 142
Apulée 272
Arabie 29
Arados 147
Arcadius 56
Arès 115
Ariah 62
Aristote 317
Artémis 74, 76, 280
Ascalon 89, 161, 162, 187, 198, 205, 237, 238, 239, 255, 262, 271, 272, 275, 276, 303, 312
Ashéra 128, 285, 300
Asklépios 75, 76, 77, 83, 87, 88, 115, 239, 240, 278, 279, 281
Astarté 2, 85, 86, 87, 90, 92, 128, 148, 194, 223, 233, 234
ʿAtar'ata 1, 94, 151, 195, 198, 221, 227
Atargatis 1, 2, 31, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 151, 195, 196, 197, 198, 215, 221, 222, 223, 227, 233, 234, 275
Athéna 74, 203
Athéna Polias 73
Athènes 73
Attis 66, 115, 219
Avi-Yonah (M.) 28, 123, 196
Aupert (P.) 77, 99
Aurélien 114
ʿAzaria 35
ʿAzaria (R.) 126
ʿAzizos 30

Ba'al 128, 237
Ba'al Ammon 238
Ba'al de l'Hermon 117
Ba'al Gad 166
Ba'al Pe'or 62, 63, 130, 234, 235, 236
Ba'al Shamin 30, 90, 120, 122, 148, 151, 233, 242
Babata fille de Simon 65, 310
Balti 85
Bar Drossaï 61, 100, 102
Batanée 120
Behar (C.) 204
Beith Ouneiki 305
Bel 177
Belayche (N.) 17, 19
Ben-Iehouda (E.) 141
Ben Kosba 10, 64, 125, 330, 355
Benaa (R.) 127, 131
Béqa 1, 30, 64, 119, 234

Berytus 30, 82, 121, 179, 187, 207, 226
Beth-Alpha 109
Betomarsea-Maïoumas 90
Bickerman (E.) 190
Blaufuss (H.) 278, 309, 357, 363
Bohak (G.) 204
Bordeaux 88
Bostra 29, 102, 103, 168, 193, 194, 195, 255, 305
Botena 305, 325
Brüll (N.) 196
Bted'i 119
Büchler (A) 3, 4
Byblos 75, 121, 122

Calypso 203
Canatha 91, 116, 117
Carcopino (J.) 26
Carie 75
Carmel 88, 97, 175, 283, 305
Carthage 26, 86, 166, 238
Césarée-Philippe (Panias) 31, 55, 312
Césarée-Maritime 31, 45, 60, 61, 87, 116, 147, 162, 163, 180, 182, 187, 217, 255, 271, 276, 282, 303, 312, 382
Chaï el-Qawm 259, 260, 261, 262
Champeaux (J.) 80
Charitès (Grâces) 76, 92, 223, 224, 225, 226
Claudianus 370
Clément d'Alexandrie 219
Cléopâtre 337
Clermont-Ganneau (Ch.) 167, 261
Commode 147, 148, 149
Conder (C. R.) 231
Constantin 115
Corinthe 75
Crospedi (R.) 250
Cumont (F.) 26, 85, 373
Cybèle 66, 74, 77, 143, 219, 220, 295

Dacie 76
Dagon 197, 198
Damas 120, 255, 305, 326
Damocharis 77
Dar (S.) 94
Dea Caelestis 275
Dea Dia 270
Dea Roma 1, 180, 181
Deir-el-Laben 30, 117
Délos 258
Déméter 1, 66, 74, 78, 219, 268
Démétrius Ier 314, 315, 316
Démon fils de Démétrios 258, 262
Deonna (W.) 282, 283
Derenbourg (H.) 168
Derenbourg (J.) 4
Derkêto 1, 85, 89, 92, 93, 196, 197, 198, 223, 227, 271, 275
Despoïna 268
Dioclétien 55, 115, 188, 191
Dioné 84, 246
Dionysos/Bacchus 1, 66, 78, 86, 122, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 227, 233, 234, 261, 325, 361
Dioscures 142
Diospolis-Lydda 161, 162, 217
Djebel el-ʿÁqra 175–176
Dora 187
Dothan (M.) 110
Dougga 82
Doura-Europos 167, 187, 207
Du Mesnil du Buisson (Robert) 151
Dunand (F.) 207
Dusarès-Dushara 1, 167, 194, 241
Dusaria Actia 167
Dussaud (René) 237
Dvorjetski (E.) 224, 225

Édom 136
Efron (J.) 204, 241
ʿEïn Ata 92, 118
ʿEïn Bekhi 304–305
ʿEïn el-Goug 234
ʿEïn-Haaroun 91
ʿEïn Harché 117
ʿEïn Kania 177
ʿEïn-Oboda 30
ʿEïn Qos 241
ʿEïn Qots 241
ʿEïn-Tzur 88
Élagabale 114, 121, 237, 272, 275, 277
Éléazar b. Shamoua (R.) 62, 63
Eleutheropolis/Beit Guvrin 45, 324
Éliézer b. Hyrcanos (R.) 165
Elmslie (W. A. L.) 218, 278, 308, 309, 331
Emmaüs 325
Émèse 114, 115, 116, 121, 255, 272, 275, 277
Éphèse 74, 82
Épiphane 92, 100, 101
Epstein (I. N.) 16, 224, 308, 309

Éros 91, 92
Éryx 86
Eshmoun 122, 240
Espagne 27, 77, 86
Esther 35
Étrurie 76
Eusèbe de Césarée 26
Eve 201, 202, 203, 222

Faunus 270
Flavius Josèphe 241, 314, 318, 353
Floratos (Ch.) 80
Flusser (D.) 15, 204, 231
Foerster (G.) 214
Fortuna Balnearis 82, 175
Fortuna Virilis 79, 80, 92
Fratres Arvales 270
Fürst (J.) 188

Gabala 147, 148, 149, 150, 151
Gad 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 188, 192
Gada (R.) 172
Gadara 91, 117, 206, 207, 224, 325, 376, 377
Gadibôl 168
Gadya 168, 169
Gad Yawan 170, 174, 175
Gaius Iulius Eutychas 283
Gamaliel II 51, 69, 70, 71, 98, 99, 104, 105, 106, 192
Garizim 175
Gaule 27, 77
Gaza 29, 90, 116, 161, 254, 255, 304, 322, 323, 324
Genius thermarum 82
Gerasa 29, 91, 117, 226, 255
Germanica 146
Germanie 77
Ginouvès (R.) 74, 80
Golan 55, 224
Goldschmidt (L.) 309
Goldziher (I.) 373
Goodenough (E. R.) 15, 110
Graetz (H.) 188
Grant (M.) 202
Gythion 75

Hadad 1, 30, 90, 95, 97, 120, 176, 242
Hadaranès 1, 94
Hadas-Lebel (M.) 15, 22, 124, 165, 174, 188, 196, 204, 220, 231, 278, 279, 282, 332, 363
Hadrien 100, 184
Hajjar (Y.) 120, 374
Halfaï b. Agra (R.) 37
Hammat-Gader 224, 225, 226, 325
Hammat-Tiberias 109, 110, 120, 123, 152, 155, 156, 157, 159
Hammon 29
ʿHamoun 64
Hanan b. Hasda (R.) 195
Hanan b. Rava (R.) 195
Hanania (R.) 35
Hanina (R.) 126
Hannibal 74, 317, 370
Hauran 117, 120, 167
Hayes (C. E.) 16
Hégra 179
Heliogabalus 272
Héliopolis-Baalbek 30, 95, 98, 119, 120, 151, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 221, 227, 234, 240, 283, 304
Héliopolis (Égypte) 119
Hélios 30, 109, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 137, 138, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 245, 246
Hélios Larbénos 144
Hélioséros 239
Hengel (M.) 204
Héphaïstos 76
Héra 74
Héraclès 66, 76, 77, 83, 150, 151, 188, 191, 192, 325
Hermon 1, 31, 92, 93, 94, 117, 118, 166, 175, 177, 276
Hérode 241
Hérodien 275
Hiérapolis-Bambykè-Mabbog 94, 95, 96, 187, 196, 271, 304
Hiérapolis de Phrygie 144
Hirschfeld (Y.) 88
ʿHiyya (R.) 376
ʿHiyya b. Abba (R.) 150, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 188, 218
Hizquiya 256
Horawa 242
Horus-Harpocrate 1, 199, 200, 205, 206, 207, 221
Hosh'aya 105, 106
Huna 56
Hygie 83, 239

Ichtis 93
Ida-Yada/Rouma 280
Ides 310, 311, 312

Ino 93
Io 83
Ishmaël (R.) 314, 329, 330
Isis 1, 26, 66, 83, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 221, 279, 328
Isis Lactans 200, 204, 205, 206, 207, 208, 221
Israël 127, 130, 131, 136, 137, 143

Jacob 201
Janus 247
Janus Quadrifons 247
Jastrow (M.) 171, 217, 229, 244, 246, 247, 263, 309
Jéricho 255
Jérusalem 255
Jonathan 314
Jordanie 29
Joseph 201
Josué 166
Judah b. Ilaï (R.) 130, 197, 198, 206, 208, 209, 210, 221, 223, 307, 379, 380
Judah b. Beteira (R.) 251
Judah b. Gadya (R.) 171
Judah le Prince (R.) 5, 196, 308
Judah II (R.) 54
Judith 27, 35
Julia Domna 114, 190
Julien l'apostat 113, 115, 158
Julius Avitus Alexianus 114
Junon 74
Jupiter Beelpherus 258
Jupiter capitolin 310, 311
Jupiter damascain 194, 233
Jupiter dolichénien 122, 143, 145, 146, 148, 258, 280
Jupiter héliopolitain 30, 95, 97, 119, 120, 193, 194, 211, 222, 223, 233, 257, 280
Jupiter nundinarius 325
Juster (J.) 4
Juvénal 25

Kalendes 311, 360
Kalfornianos fils de Gaianos 29
Kamosh 294, 375
Kassem 305
Kassouba 121
Ketô 83
Kfar Dan 92
Kfar Yassif 97
Khabab 31
Khirbet Jebab el-Homer
Khirbet Metzer 29
Khirbet Shema 116
Khirbet Tannour 90, 242
Kohut (A.) 141, 244
König (E.) 196
Koré-Perséphone 1, 29, 66, 123, 124, 246
Kottek (S.) 263
Krauss (S.) 188, 197, 229, 245, 246, 263
Krispa (R.) 177, 185
Kronos 84, 121

Labrunda 75
Lachesis 243, 244
Lachs (S. T.) 379
Laodicée-Maritime 121, 147
Legio III Gallica 113
Leonas 258
Loulav 287
Louvre 181
Lepcis Magna 114
Leucothéa 31, 85, 87, 92, 93, 94, 95
Lévi (I.) 4
Lévi (R.) 133, 243, 244, 247
Levine (L. I.) 28, 153
Lévy (I.) 13, 188, 191, 192, 196, 245
Levy (J.) 141, 309
Lieberman (S.) 14, 16, 21, 22, 50, 57, 100, 149, 179, 181, 188, 190, 197, 199, 200, 201, 204, 205, 218, 224, 227, 228, 244, 245, 246, 250, 256, 263, 276, 357, 363, 368, 383
Lifshitz (B.) 101
Lucien de Samosate 26, 271, 369
Luna 119, 120
Lupercii 270
Lycurgue 261
Lydie 143
Lykosoura 268
Lyon 26

Ma-Bellona 295
Ma'aloula 120
Macrobe 115, 158
Maïoumas 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 98, 331, 381
Malachédas 1
Malakhbel 122, 221
Mamré 242
Manns (F.) 15
Marash 146
Marc-Antoine 337
Mardochée 35

Mari (R.) 131
Marnas 29
Mashnouqa 121
Maximien 188, 912
Medaba 117
Mégalépolis 75
Megalesia 74
Méir (R.) 125, 126, 131, 152, 323, 330, 354, 355, 363, 377
Meiron 116
Mélicerte 93
Melqart 192
Mên 78, 143, 144
Menahem b. Givta 62
Menassia b. Gada (R.) 172
Mer morte 90
Mercure-Hermès (Merculis) 1, 64, 129, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240
Mercure héliopolitain 95, 119, 120, 122, 145, 151, 211, 212, 221, 222, 227, 229, 234, 237, 240
Mercurius nundinator 325
Mesha 136
Meshorer (Y.) 66, 225, 282
Mîlet 82
Mios Hormos 254
Misaël 35
Mise'hara 120
Mithra 31, 78, 83, 122, 154, 155, 382
Mithrakana 381
Moab 136
Molokh 39, 130
Monimos 30
Mont Senaïm 118
Moualaq'at Zahlé 29, 119
Mourdouk 117
Mussies (G.) 204

Na'aran 109
Nabatène 30
Nahum Hamadi 5, 308
Naïadès 76
Naklivas 300
Nashra 240, 241
Nathan (R.) 134, 135, 136
Nathan b. Yehiel de Rome 229
Néardéa 308
Néapolis-Sichem 116, 161, 187, 271, 276, 312
Nebi Ham 64
Néhémia (R.) 379, 380
Nehoraï (R.) 132, 133
Nergal 151
Nerthus 74
Nerus 381
Neubauer (A.) 216
Neusner (J.) 4, 204
Nicolson (F. W.) 368
Nicopolis de Syrie 179
Nielsen (I.) 82
Niha 92, 118
Nil 246, 378, 379, 380
Nymphes 76, 83, 214
Nysa Lactans 210, 213, 214, 217, 221, 222

Omos 117
Oppenheimer (A.) 188
Orotal 373
Osiris 1, 115
Otto (W.) 84
Ouranos 84
Ousha 125, 330
Ovide 26, 79

Palmyre 114, 121, 150, 151, 167, 168, 177, 185, 254, 255, 259
Pandore 202
Patraï 268
Paul de Tarse 374
Pausanias 268, 328, 369
Péloponnèse 268
Pené-Ba'al 2, 237
Perdrizet (P.) 94
Pestalozza (U.) 80
Pétra 120, 179, 254, 255
Pétrone 369
Phanébalos 1, 2, 237, 238, 239, 240
Phénicie 147, 148, 152, 166, 215
Philadelphie/Amman 82
Phrygie 1, 143
Pigesha 305
Pline l'ancien 165, 196, 254, 269
Platon 267
Plutarque 79
Pompéi 25
Porphyre 29
Poséidon/Neptune 83, 87, 88, 293, 369
Preuss (J.) 273
Proclus fils de Plaslus 69, 99
Ptolémaïs-Akko 30, 69, 70, 96, 97, 98, 102, 104, 106, 151, 161, 192, 193, 195, 271, 276, 282, 283, 303, 312, 324

Qala'at Bostra 94

Qala'at Djendal 31, 93, 94, 95
Qanawat 167
Qos 241

Rabba bar Itzhak 52
Rabba bar ʿOula 323
Rabbinowicz (R. N.) 229
Rabinowitz (Z. W.) 204
Rakhlé 31, 92, 93, 94, 95, 118
Ramat Hanadiv 88
Rappaport (S. Y.) 188, 309, 363
Rashi 175, 229
Rav (Abba b. Aïbou) 195, 196, 307, 308
Rava 106
Rava b. Rav Itzhak 52
Rekhov 308
Resh Laquish 102, 105, 193, 265, 322
Rimet ʿAzzim 117
Robert (L.) 144
Rome 26, 53, 74, 81, 92, 114, 115, 125, 131, 179, 180, 182, 210, 257, 275, 312, 336
Romulus et Rémus 189, 209, 210
Ronzevalle (S.) 118, 207, 211, 239, 240
Rosenthal (D.) 16, 332
Rosenthal (E. S.) 16

Sabazios 66, 280
Sachs (M.) 379
Safra (R.) 162
Safrai (S.) 100
Safrai (Z.) 253
Saglio (Ed.) 26
Sahal Kenissa 94
Samuel 282, 307, 308
Samuel b. Nahman (R.) 56, 57
Sartre (M.) 9
Saturnales 323, 358, 359, 360
Saturne 324
Schäfer (P.) 10, 22
Schilling (R.) 80
Schlütter (M.) 204
Schwab (M.) 57, 263
Schwartz (J.) 15
Scythopolis-Nysa/Beth-Shean 45, 65, 66, 90, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 221, 227, 304, 308, 323, 325
Sébastè de Phrygie 144
Sébastè-Samarie 29, 123, 162
Segal (A.) 174
Sepphoris 109, 156, 157, 180, 217, 312
Septime Sévère 113, 114
Sérapis 1, 115, 122, 199, 200, 201, 204, 205, 208, 223, 227, 279, 281, 282
Sévère Alexandre 191, 237
Severus 152, 155, 156
Seyrig (H.) 95, 120, 142, 147, 148, 150, 151, 211, 214, 215, 221
Shamash 118, 120
Shenhav (E.) 87
Shimi b. ʿHiyya (R.) 106
Shimon b. Éléazar (R.) 37, 376
Shimon b. Gamaliel (R.) 153, 218
Shimon b. Laquish (R.) [voir Resh Laquish] 54
Shimon b. Yehotsadak (R.) 66, 188
Shimon b. Yohaï (R.) 38
Shimon Kamatria 56
Shofar 286
Shuni-Maïamas 87
Si'a 120
Sicile 76, 86
Sidon 30, 31, 94, 122, 304
Siscia 257
Smeïd 117
Smith (M.) 137
Smyrne 26
Sokoloff (M.) 263
Sol Invictus 109, 110, 111, 114, 115, 118, 119, 122, 123, 126, 145, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159
Solmos 1
Souf 116
Suétone 352, 355
Sussman (Y.) 16
Sylla 142, 144
Syrie 27

Tabor 175
Tacite 74, 113, 352
Tafas 207
Tanit 237, 238, 275
Tertullien 82, 319
Tibère 190
Tiberias 55, 61, 62, 110, 180, 305, 312
Titus 318
Titus fils de Judah 64
Trachonitide 30, 31, 117
Trajan 94
Tran Tam Tinh (V.) 208
Théandrios 194

Trajan Dèce 190
Trikala 75
Tsafrir (Y.) 28, 214
Turcan (Robert) 146
Tychè 29, 65, 90, 97, 147, 148, 166, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 195, 212, 213, 214, 221, 233
Tyr 94, 121, 151, 181, 182, 188, 189, 192, 304, 325

Ulpius Taurinus 29
Urbach (E. E.) 3, 27, 33, 36, 49, 61, 105, 110, 111, 332

Vana (L.) 220, 332
Vénus 25, 81, 86
Venus Heliopolitana 95, 374
Venus Verticordia 79, 80, 92
Veyne (P.) 254
Vincent (L. H.) 175
Virtus 74

Wallach (L.) 13, 14
Wild (R. A.) 208

Yavné 125
Yeoshoua b. Lévi (R.) 105
Yerushalmi (Y. H.) 4
Yohanan (R.) 54, 61, 62, 66, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 112, 133, 134, 164, 172, 173, 177, 179, 181, 185, 228, 249
Yohanan b. Godgada (R.) 170
Yohanan b. Nouri (R.) 37
Yohanan b. Zakkaï (R.) 334
Yonathan (R.) 232, 234
Yossi b. Hanina (R.) 58

Ze'ira (R.) 105
Zeus du Safa 194
Zeus-Jupiter 1, 29, 30, 31, 84, 117, 121, 122, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 166, 175, 176, 177, 203, 269
Zadok-Absalom fils de Zénodoros 65
Zainoun (R.) 50
Zénobie 114, 168
Zounin (R.?) 49, 50, 51, 52

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

125. Fauth, W. *Helios Megistos*. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike. 1995. ISBN 90 04 10194 2
126. Rutgers, L.V. *The Jews in Late Ancient Rome*. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora. 1995. ISBN 90 04 10269 8
127. Van Straten, F.T. *Hierà kalá*. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece. 1995. ISBN 90 04 10292 2
128. Dijkstra, K. *Life and Loyalty*. A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence. 1995. ISBN 90 04 09996 4
129. Meyer, M. & P. Mirecki (eds.) *Ancient Magic and Ritual Power*. 1995. ISBN 90 04 10406 2
130. Smith, M. & S.J.D. Cohen (eds.) *Studies in the Cult of Yahweh*. 2 volumes. ISBN 90 04 10372 4 (set)
    Vol. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*. 1996. ISBN 90 04 10477 1
    Vol. 2: *Studies in New Testament, Early Christianity, and Magic*. 1996. ISBN 90 04 10479 8
131. Lane, E.N. (ed.) *Cybele, Attis and Related Cults*. Essays in Memory of M.J. Vermaseren. 1996. ISBN 90 04 10196 9
132. Lukian von Samosata *Alexandros oder der Lügenprophet*. Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U. Victor. 1997. ISBN 90 04 10792 4
133. De Jong, A. *Traditions of the Magi*. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. 1997. ISBN 90 04 10844 0
134. Frankfurter, D. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. 1998. ISBN 90 04 11127 1
135. Ustinova, Y. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom*. Celestial Aphrodite and the Most High God. 1998. ISBN 90 04 11231 6
136. Healey, John F. *The Religion of the Nabataeans*. A Conspectus. 2001. ISBN 90 04 10754 1
137. Drijvers, J.W. & J.W. Watt *Portraits of Spiritual Authority*. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient. 1999. ISBN 90 04 11459 9
138. Dirven, L. *The Palmyrenes of Dura-Europos*. A Study of Religious Interaction in Roman Syria. 1999. ISBN 90 04 11589 7
139. Rothaus, R.M. *Corinth: The First City of Greece*. An Urban History of Late Antique Cult and Religion. 2000. ISBN 90 04 10922 6
140. Bricault, L. (éd.) *De Memphis à Rome*. Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8-10 avril 1999. 2000. ISBN 90 04 11736 9
141. Mirecki, P., & M. Meyer (eds.) *Magic and Ritual in the Ancient World*. 2001. ISBN 90 04 11676 1

142. Horstmanshoff, H.F.J., H.W. Singor, F.T. van Straten, & J.H.M. Strubbe (eds.) *Kykeon*. Studies in Honour of H.S. Versnel. 2002. ISBN 90 04 11983 3
143. Morand, A.-F. *Etudes sur les* Hymnes Orphiques. 2001. ISBN 90 04 12030 0
144. Versluys, M.J. *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. 2002. ISBN 90 04 12440 3
145. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West*. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 1: Institution and Evolution. 2002. ISBN 90 04 12536 1
146. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West*. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 2: The Provincial Priesthood. 2002. ISBN 90 04 12539 6
147. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West*. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 3: The Provincial Centre; Provincial Cult. 2004. ISBN 90 04 12806 9
148. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West*. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 4: Bibliography; Indices, Addenda. 2005. ISBN 90 04 12807 7
149. Lancellotti, M.G. *Attis* between Myth and History: King, Priest and God. 2002. ISBN 90 04 12851 4
150. Bonnechere, P. *Trophonios de Lébadée*. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique. 2003. ISBN 90 04 13102 7
151. Bricault, L. (éd.) *Isis en Occident*. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 mai 2002. 2004. ISBN 90 04 13263 5
152. Lupu, E. *Greek Sacred Law*. A Collection of New Documents (NGSL). 2005. ISBN 90 04 13969 1
153. Dieleman, J. *Priests, Tongues, and Rites*. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE). 2005. ISBN 90 04 14185 5
154. Prent, M. *Cretan Sanctuaries and Cults*. Continuity and Change from Late Minoan IIIC to the Archaic Period. 2005. ISBN 90 04 14236 3
155. Johnston, S.I. & P.T. Struck (eds.) *Mantikê*. Studies in Ancient Divination. 2005. ISBN 90 04 14497 8
156. Busine, A. *Paroles d'Apollon*. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe - VIe siècles). 2006. ISBN-13: 978 90 04 14662 4, ISBN-10: 90 04 14662 8
157. Friedheim, E. *Rabbinisme et Paganisme en Palestine romaine*. Étude historique des Realia talmudiques (Ier-IVème siècles). 2006. ISBN-13: 978 90 04 14643 3, ISBN-10: 90 04 14643 1